Library of Princeton
FEB 26 1885
Theological Seminary

BS2364
.G77

Entwickelungsgeschichte

des

Neutestamentlichen Schriftthums.

Von

Rudolf Friedrich Grau.

Zweiter Band.

Entwickelungsgeschichte

des

Neutestamentlichen Schriftthums.

In drei Büchern.

Von

Rudolf Friedrich Grau,

Professor der Theologie.

Zweiter Band.

Gütersloh.

Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

1871.

Inhaltsübersicht

des zweiten Bandes.

Zweites Buch: Die epistolische Stufe.

1. Kap. Paulus 3
2. „ Die Briefe des Paulus 28
3. „ Die beiden Thessalonicherbriefe 44
Der erste Brief an die Thessalonicher . . . 45
Der zweite Brief an die Thessalonicher . . . 48
4. „ Der erste Kreis Paulinischer Briefe: Der erste Korintherbrief 49
5. „ Der zweite Brief an die Korinther 65
6. „ Der Galaterbrief 87
7. „ Der Römerbrief 102
8. „ Der zweite Kreis Paulinischer Briefe . . . . .
1. Die Briefe an die Kolosser und Epheser . . . 141
2. Die Briefe an den Philemon und die Philipper . . 174
Der Brief an Philemon 175
Der Brief an die Philipper 176
9. „ Der dritte Kreis Paulinischer Sendschreiben: Die Pastoralbriefe 185
10. „ Die katholischen Briefe 214
1. Der Brief des Jacobus 217
2. Der erste Brief des Petrus 229
3. Der Brief des Judas und der zweite Petrusbrief .
a. Der Brief des Judas 235
b. Verhältniß des Briefes Judä zum zweiten Briefe Petri 238
4. Die Briefe des Johannes 241

Drittes Buch: Die prophetische Stufe.

1. Kap. Die Prophetie des Neuen Testaments 251
2. „ Der Hebräerbrief 280
3. „ Bedeutung und Art der Apokalypse 319
4. „ Inhaltsangabe der Apokalypse 338
5. „ Der Verfasser der Apokalypse 355
6. „ Eigenthümlichkeit und Bedeutung des Johanneischen Evangeliums 369
7. „ Das vierte Evangelium und die Synoptiker . . . 396
8. „ Die geschichtliche Veranlassung des vierten Evangeliums . 414
9. „ Der Verfasser 432
10. „ Die moderne Kritik und das vierte Evangelium . . . 455

Schlußkapitel: Uebersicht einer Geschichte des Kanon . 475
Die alte Kirche 476
Die Zeit der Reformation 502
Die neue Zeit 511

Zweites Buch:

Die epistolische Stufe.

Erstes Kapitel:

Paulus.

Man darf wohl behaupten, daß die Neutestamentliche Wissenschaft jetzt von zwei Hauptfragen bewegt werde. Die erste betrifft das Verhältniß des vierten Evangeliums zu den sogenannten synoptischen, die andere das Verhältniß des Paulus und seines Evangeliums zu dem des Petrus oder der Urapostel. Bei dieser letzteren Frage lassen wir außer Betracht, daß nach der kirchlichen Tradition Johannes, der Verfasser des vierten Evangeliums, selbst zu den Urapostеln gehört. Handelt es sich um den Gegensatz zwischen Paulus und den Urapostеln, so sind die letzteren vertreten durch die Person des Petrus und schriftstellerisch durch die synoptischen Evangelien, von denen wenigstens das zweite mittelbar auf Petrus selbst zurückgeführt wird.

Daß diese beiden Fragen die exegetische Theologie insonderheit bewegen, ist nicht zufällig. Dieselben knüpfen sich an die zwei großen Fortschritte in der Entwicklung der Neutestamentlichen Literatur, welche selbst nur die schriftliche Fixirung der Entwicklung des apostolischen Geistes ist. Wir finden innerhalb des Neuen Testaments einen zwiefachen Unterschied und Gegensatz zu der in sich wesentlich einigen Gruppe der drei synoptischen Evangelien, eben den der paulinischen Briefe und den des Johanneischen Evangeliums. Offenbar liegen hier die Resultate einer Entwicklung vor, die sich durch jene drei Stufen hindurch bewegt hat.

Solche Fortschritte in der Entwicklung nun vollziehen sich nicht ohne die gewaltigsten Kämpfe und Widersprüche; und wenn sie geschehen sind, so fehlt es wiederum bei ihrer Betrachtung nicht an Streit und Widerspruch. Denken wir an die Reformation in ihrer Beziehung zur vorausgehenden Entwicklung der Kirche. Es beginnt damit eine Periode der Subjectivität, der Verinnerlichung des Christenthums. Aber es ist nicht nur die römische Kirche, selbst die Verzerrung des reineren antiken Chri-

stenthums, welche in der Reformation nicht einen Fortschritt, sondern die Negation der kirchlichen Entwicklung sieht; ähnlich steht zu unserer Frage auch eine neuere theologische Schule unserer eigenen Kirche, der wir nicht geringe Verdienste um das wissenschaftliche Verständniß der dogmengeschichtlichen Entwicklung zuschreiben müssen. Ferdinand Christian Baur findet in der Reformation den principiellen Anfang einer kirchengeschichtlichen Periode, welche das positive Christenthum der vorausgehenden wieder aufzulösen bestimmt ist. Was mit der Reformation principiell gegeben war, das habe sich besonders durch die Theologie der Hegel'schen oder Tübinger Schule in unsern Tagen vollendet. Man erkennt hier eine eigenthümliche Uebereinstimmung dieser protestantisch theologischen Schule mit der Anschauung der römischen Kirche. Der Unterschied ist nur, daß was die letztere als Abfall erklärt, die erstere für eine geschichtliche Nothwendigkeit und einen Fortschritt. Dieselbe moderne Schule nun, die in der Reformation einen Bruch der Subjectivität mit dem objectiven Christenthum der früheren Jahrhunderte erkennt, findet ebenso in dem Apostel Paulus nicht eine Bejahung des Christenthums der Urapostel, sondern eine Verneinung.

Wir sagen dagegen: Wann ist je in der Kirche so gewaltig die Offenbarung Gottes in Christo, Gott als der Dreieinige, Christus als Gott und Mensch, — wie das der Inhalt der alten Kirchenlehre ist — endlich das Verdienst seines Sterbens und seiner Auferstehung anerkannt und verherrlicht worden, als in Luther und der Kirche seiner Zeit? Ist nicht der Sinn der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, das objektiv Göttliche in dem dreieinigen Gotte, in Christo und seinem Verdienst in sein volles Recht einsetzen, dagegen die falsche Emancipation der Subjectivität in der pelagianischen Selbsterlösung durch gute Werke und Priestergehorsam vernichten? Sind nicht die Kirchenlieder der lutherischen Kirche die innerlichsten und zugleich herrlichsten Bejahungen dessen, was als Dogma und kirchliches Lehrgebot der Kirche früherer Zeiten äußerlicher gegenübergestanden? Sind sie nicht in einzigartiger Weise zu vergleichen mit den Psalmen Davids und Israels überhaupt, in denen das Volk nach langer Erziehung endlich die lebendige, innerliche Bejahung dessen aussprach, was Jehovah im Gesetze Mosis ihm gegenüber gestellt hatte? Wir finden in der Vertiefung der Subjectivität, welche die Reformation gebracht hat, auch die tiefste und energischste Bejahung der dogmatischen Objectivität früherer Zeiten; freilich nicht der schlechten Objectivität, wie sie durch eine Scholastik verunstaltet und durch eine herrsch-

süchtige Hierarchie in ihren Dienst gestellt worden. Vielmehr war mit der Tiefe und Idealität dieser Bejahung nothwendig eine schneidige Verneinung gegeben, wie aus der Liebe Gottes der Zorn gegen die Sünde nothwendig hervorbricht und das Wort des Heils und der Liebesoffenbarung nothwendig das zweischneidige Schwert ist, das Mark und Bein durchdringt. Indem Luther den Athanasius und Augustinus sammt Anselm von Kanterbury und Bernhard von Clairvaux in der tiefsten Seele bejahte, mußte er damit einen Thomas Aquinas und noch viel mehr einen Duns Skotus verneinen.

So ernstlich wir nun von der Reformation behaupten müssen, daß sie durch ihre Verinnerlichung des Christenthums die wahre und ächte Objectivität der alten Kirche nicht nur anerkannt, sondern erst recht zur Geltung und lebendigen Wirkung gebracht habe, ebenso ernstlich müssen wir auch behaupten, daß mit der Reformation keineswegs eine bloße Wiederholung oder Restauration eines schon dagewesenen Zustandes der Kirche eingetreten sei. Wo fände man in der ganzen kirchlichen Entwicklung, wenn man nicht über sie hinaus in die heilige Geschichte bis zu Paulus schritte, einen Mann, dessen nachahmendes Abbild man Luther nennen dürfte? Indem Gott Luthern erweckte, wollte er ein Neues schaffen, weder durch Negation noch durch Wiederholung des Alten, sondern durch Fortentwicklung und Wachsthum. Die Kirche Christi hat in Luther einen gewaltigen Fortschritt in ihrer Entwicklung zum vollkommenen Mannesalter gethan, so gewaltig, wie der Schritt aus dem Kindesalter und der Vormundschaft in die Mündigkeit und jugendliche Freiheit des Jünglings, in die „Freiheit eines Christenmenschen". *)

Schreiten wir nach diesen Andeutungen zurück nach unserem Gegenstand, dem Verhältniß des Apostels Paulus zu dem Evangelium des Petrus oder der Urapostel. Indem Christus, der Herr, über die Zahl der Zwölfe hinaus sich in besonderer Weise einen Jünger berief, hat er damit allerdings etwas Neues auftreten lassen. Paulus sollte nicht noch einmal dasselbe predigen, was die Zwölfe, auch nicht blos ein Träger des Petrusevangeliums unter den Heiden sein, sondern es sollte in ihm ein Fortschritt geschehen, und dennoch nicht ein Kontrast und Widerspruch gegen das Evangelium Jener, sondern ein Fortschritt der Entwicklung, also mit dem Unterschied in der Einheit.

*) Vgl. Galat. 4, 1 ff. und Luthers Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen".

Was war denn nun — so fragen wir zuerst — Art und Inhalt des Evangeliums der Urapostel oder des Petrus, damit wir hernach das Evangelium des Paulus dem gegenüberstellen können? Als die Elfe nach der Auferstehung des Herrn statt des Verräthers Judas einen Ersatz wählten, mußte dieser ein Jünger Jesu sein, der mit ihnen die ganze Zeit gewesen war, in welcher Jesus von der Taufe des Johannes an mit seinen Jüngern verkehrt hatte, endlich aber ein Zeuge seiner Auferstehung (Ap.-Gesch. 1, 21. 22). Es galt wesentlich die Erinnerung und die Bezeugung der großen Thaten Gottes, die er in Christo gethan und an ihm hat geschehen lassen vom Auftreten Jesu an bis zu ihrem Abschluß in der Auferstehung und Himmelfahrt. Es war die zweite und letzte Gnadenfrist, die dem Volke Israel gegeben wurde, nachdem es den Herrn verworfen, *seine* Predigt noch einmal zu hören aus der Jünger Mund und zwar vermehrt durch den Schlußstein dieses herrlichen Tempels, durch die *Auferstehung*, auf welches Zeichen der Herr das Volk schon weissagend hingewiesen hatte (Matth. 12, 39 ff.). Es erfüllte sich an dem Volke, was der Herr in dem Gleichniß vom unfruchtbaren Feigenbaum gesagt hatte: nachdem die drei Jahre der Unfruchtbarkeit vorüber — es sind die drei Jahre der Wirksamkeit Jesu — soll ihnen noch ein viertes geschenkt werden — das ist die Predigt der Jünger — ob sie wohl umkehren möchten (Luk. 13, 6—9).

So traten denn die Zwölfe auf, die Predigt Jesu auf ihren Lippen, nur wiedergebend als treue Zeugen, was sie empfangen hatten; Eines nur hinzufügend, das gewaltige Ja und Amen des allmächtigen Gottes in der Auferweckung Christi von den Todten, die Besiegelung der Worte und Thaten des Herrn. Sonst aber traten sie ganz und gar in die Fußtapfen ihres Meisters, mit derselben pädagogischen Herablassung redend zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel, nicht in alle Tiefen der neuen göttlichen Offenbarung führend, sondern sanft aus dem Alten Testamente hinüberleitend in das Neue *). Heben wir einen besonders wichtigen Punkt, den *Tod Jesu* hervor. Unmöglich konnte von den Zwölfen in ihrer Missionspredigt an Israel die volle Tiefe der Bedeutung dieser Thatsache erschöpft werden. Daß der Tod Jesu nicht durch menschliche Absicht und Veranstaltung als letzten Grund herbeigeführt und dem Herrn nicht etwa wider Gottes Willen oder auch nur zufällig widerfahren, daß er vielmehr nach der Weissagung des Alten Testamentes und durch Gottes Bestimmung

*) Vgl. die Predigten des Petrus in der Apostelgeschichte.

eingetreten sei, das hebt Petrus (A.-G. 2. 3. und sonst) hervor. Vielmehr aber ist es ihm darum zu thun, dem Volke seine Schuld an dieser That zum Bewußtsein zu bringen; und endlich gilt es ihm vielmehr, Israels Augen auf die Thatsache der Auferstehung zu lenken, damit das Volk, durch sie zum Glauben an den Herrn geführt, dann auch die Frucht seines Todes genieße. Diese Zurückstellung des Todes Jesu als einer Erlösungsthatsache von Seiten des Petrus in den Predigten der Apostelgeschichte ebenso wie in den synoptischen Evangelien — welche aus dem Kreise der Zwölfe stammen, wie dies dem Inhalt nach selbst vom Lukasevangelium gilt — ist neuerlich als wesentlicher Widerspruch im Evangelium des Petrus gegen das des Paulus geltend gemacht worden *). Man hat die Zurückstellung des Todes dahin verzerrt, daß derselbe nur als nicht zu verleugnende, aber durchaus unbequeme Thatsache anerkannt und erwähnt werde. Auch nach dem Tode und der Auferstehung Jesu hätten die Zwölfe an der nationalen Messiasidee principiell festgehalten, die sie während des Lebens Jesu gehindert hatte, die Weissagungen des Herrn von seinem Tode aufzunehmen, ja überhaupt nur zu verstehen. Und dies letztere ist ja vollständig begründet **). Die nationale Messiasidee aber war die des Messias-Königs mit seinem Reiche der Herrlichkeit. Von ihr waren wie das Volk, ja selbst Johannes der Täufer (Matth. 11, 1 ff.), so auch die Jünger beherrscht ***).

So ist es denn auch die Pädagogik des Herrn, seine Jünger erst zum Glauben an ihn als den Messiaspropheten und Messiaskönig zu bringen, ehe er ihnen zumuthet, auch den Messiashohepriester und das Messiasopfer in ihm zu sehen. Wir bemerken, daß der Herr in den ersten Hälften unserer synoptischen Evangelien, welche wesentlich die galiläische Wirksamkeit enthalten, nicht von seinem Tode redet. Kaum daß er in einem dunkelen Wort von dem Zeichen des Propheten Jona daran rührt (Matth. 12, 38 ff.) ****). Vielmehr gilt es ihm, durch die Gewalt seiner Thaten den Glauben an ihn als den König, dem Tod und Krankheit, ja auch Wind und Meer gehorchen, und durch die Gewalt seiner Worte den Glauben an den, der besser lehrt als Pharisäer und Schriftgelehrte, zu wecken. Erst nach dem Bekenntniß der Jünger im Munde des Petrus — das ist Mark. 8. Matth. 16. — in der zweiten Hälfte der

*) Holsten „Zum Evangelium des Paulus und des Petrus". Rostock 1868.
**) Vgl. Matth. 16, 21 ff.; 17, 22. 23; 20, 17—28. Luk. 18, 31—34; 19, 11.
***) Vgl. besonders die letzte der angef. Stellen.
****) Vgl. Joh. 2, 19 ff.

Evangelien beginnt er ihnen das Schwerere vorzuhalten, daß der Messias auch leiden und sterben müsse, wenn auch das Ende und Ziel nur die Auferstehung und Herrlichkeit sein kann.

So stellen denn auch die Jünger in ihrer Missionsthätigkeit an dem Volke Israel demselben nicht zuerst und vor Allem den Tod Christi vor Augen, sondern die Auferstehung, in welcher die Herrlichkeit und Gerechtigkeit des HErrn in Erscheinung tritt. Nur von der Thatsache der Auferstehung aus war überhaupt eine Anknüpfung an das Bewußtsein des jüdischen Volkes und an seine Vorstellung vom Messiaskönig möglich. Denn in der Auferstehung hatte sich Christus als den Sieger über den Tod, den König der Schrecken, und damit als den König der Könige erwiesen. Nur von dieser Thatsache ausgehend waren denn die Juden auch im Stande, einen leidenden und sterbenden Messias anzuerkennen.

Ist ja doch selbst Paulus, in dessen Evangelium hernach der Tod Jesu Kern und Stern wurde, weder durch die Thatsache des Todes noch durch die Darlegung ihrer Bedeutung zum Glauben gebracht worden, — vielmehr war eben diese Thatsache für ihn wie für alle Israeliten seiner Zeit der Stein des Anstoßes, — sondern durch die Erscheinung des Auferstandenen und Verherrlichten. Indem er vom Glauben an den Auferstandenen nothwendig den Blick rückwärts wendete auf den Gestorbenen, wurde ihm im Lichte der Auferstehung der Tod aus einem Stein des Anstoßes der Eckstein seines Glaubens und seiner Erkenntniß.

Weil diese Erkenntniß der Bedeutung des Todes Jesu den Jüngern vor der Auferstehung fehlte, hat sich der HErr auf wenige, wenn auch sehr inhaltschwere Worte hierüber beschränkt, die wie Keime dem Bewußtsein der Jünger eingepflanzt mit der Auferstehung des Herrn und durch sie ihrer eigenen Auferstehung harrten. Es sind besonders die Worte Matth. 20, 28: „daß des Menschen Sohn gekommen sei, sein Leben hinzugeben als Lösegeld für Viele", und Matth. 26, 28: „daß der gesegnete Kelch sei das Blut des Bundes, das für Viele vergossen werde zur Vergebung der Sünden" *). Ich ziehe die Worte des Johanneischen Evangeliums nicht hieher, einmal weil diese Schrift von der Tübinger Schule nicht anerkannt wird, dann aber weil sie in der That eben jene verhüllten und keimartigen Worte des Herrn als im Lichte der Auferstehung und Verherrlichung Christi aufgeblühte und in eine neue Sprache übersetzte enthält.

*) Wenn das Lukasevangelium hier sagt „der neue" Bund, so ist das nur die richtige Erklärung der Worte bei Matthäus, da der Bund nur ein neuer sein kann.

Der Herr aber wollte nicht und durfte nicht vor seinem Tode eine ausgeführte Lehre über die Bedeutung des Todes geben. Vielmehr mußte die Lehre erst aus der Thatsache hervorgehen. Denn das Christenthum ist zuerst Thatsache. Wiederum konnten die Zwölfe, auch nachdem sie selbst die rechte Anschauung von demselben besaßen, nicht mit einer Lehre von dem Tode Jesu den Juden gegenüber beginnen, bevor diese die Thatsache der Auferstehung gläubig anerkannt hatten, durch welche allein das Dunkel des Todes Christi erhellt wird. So können wir es verstehen, daß der Tod Jesu, wie in den synoptischen Evangelien, so in den Missionspredigten des Petrus, die uns die Apostelgeschichte mittheilt, zurücktritt.

Doch wir müssen noch weiter gehen. Das Wesen und die wesentliche Bedeutung des Todes Jesu haben sich alle Apostel wie Glieder der Urgemeinde unmittelbar im Glauben angeeignet. Das ist das allgemeine Evangelium, das auch Paulus selbst von der Urgemeinde empfangen hat, „daß Christus gestorben ist für unsere Sünden nach der Schrift" (1. Korinth. 15, 3). Ein Anderes aber ist die vollkommene Gnosis dieses Inhaltes, die urbildliche Erfahrung und absolute Durcharbeitung und die entsprechende Fähigkeit, dies alles in urbildlicher Weise darzulegen. Die eigenthümliche Bedeutung des Petrus liegt nicht in diesem Gebiet. Petrus ist der Apostel der Erinnerung, der Tradition, insofern der Objectivität, da er nicht sowohl sich selbst darzustellen hat, als das was er empfangen hatte. Paulus aber ist der Mann der subjectiven Erfahrung und Durcharbeitung. Darum führen wir eben die objectiven Schriften der synoptischen Evangelien, in welchen die Verfasser gänzlich hinter den Inhalt ihrer Tradition zurücktreten, auf Petrus zurück. Von Paulus dagegen besitzen wir keine historische Schrift, sondern nur Briefe, welche die eigenste Lebenserfahrung, den innersten Pulsschlag der apostolischen Seele uns enthüllen. Daß wir mit dieser Gegenüberstellung dem Haupte der Zwölfe nicht zu nahe treten, beweist er uns selbst durch seinen ersten Brief, mit welchem er also auf das subjective Gebiet hinübertritt. Es kann keine Frage sein, daß dieses herrliche und großartige Sendschreiben, obwohl eines Apostels vollkommen würdig, dennoch seine Abhängigkeit vom Paulinismus nicht verleugnen kann, aber auch nicht verleugnen will. Nur wenn wir Ernst machen mit dieser Unterscheidung und mit dem Satze, daß die Pauliniſchen Briefe nicht etwa auch von Petrus hätten geschrieben werden können, werden wir den Vorgang in Antiochia, den Paulus im zweiten Kapitel des Galaterbriefs berichtet, recht verstehen. Petrus war kein Judaist, der die Rechtfertigung des Menschen in den Gesetzeswerken gesehen hätte; hat doch Paulus nach seiner ei-

genen Erklärung von den Urapofteln, also insonderheit von Petro, das Evangelium empfangen, „daß Christus gestorben ist für unsere Sünden nach der Schrift“ (1. Kor. 15, 3). Aber seine Durcharbeitung dieses Principes und seine innere Verschmelzung mit demselben war nicht so vollkommen und absolut, daß er nicht in einem besonders versuchlichen Fall einer Inconsequenz gegen jenes Princip sich hätte schuldig machen können. Wie groß diese Versuchung gewesen sein mag, das lehrt schon der Umstand, daß selbst ein Barnabas, der stetige Begleiter des Paulus, sein alter ego, der sich nur auf heidenchristlichem Gebiete bewegt hatte, mit Petro in eine thatsächliche Verleugnung der besseren Erkenntniß hineingezogen wurde (Gal. 2, 11—21).

Des Petrus Beruf war, das Leben des Herrn, wie er es in seiner Gemeinschaft miterlebt hatte, in echt geschichtlicher Treue wiederzuspiegeln. So liegt vor unseren Augen das Evangelium des Markus, aus den Predigten des Petrus hervorgewachsen. Seine Bedeutung, auch einem Evangelium des Matthäus und Lukas gegenüber, beruht darin, daß es in voller Objectivität, ohne irgend spätere und tiefere Erkenntniß einzumischen, die Erscheinung Jesu malt, wie sie den Augen derer sich darstellte, die von ihm sonst nichts wußten.

Das erste und oberste Geschäft des Petrus war nicht das schriftstellerische, wie keines Apostels. Seine große That, in welcher die Weissagung des Herrn sich erfüllte, war die Gründung der Gemeinde unter Juden und Heiden durch das mündliche Zeugniß von Christo, dem Auferstandenen. Aber wie er sich hierdurch erwies als den Felsen, auf welchem der Herr seine Gemeinde erbauen werde, so stehen wir nicht an, ihn auch den Fundamental-Apostel zu nennen wegen der grundlegenden Bedeutung, die er für die Entstehung eines Neutestamentlichen Schriftthums hat. Darum bleibt dennoch dem Apostel Paulus seine einzige Geltung. So ward Homer bei den Griechen mit Recht als der Anfang und Urheber aller nachfolgenden Poesie betrachtet, weshalb ein Aeschylus sagen konnte, er habe nur die Brosamen von jenes Tisch genommen. Darum aber kann man doch nicht sagen, daß Homer auch hätte leisten können, was ein Pindar gesungen hat. So hoch ein Athanasius dasteht, so hätte er doch nicht an die Stelle Luthers treten können, wie denn freilich auch das Umgekehrte gilt.

Was ist die eigenthümliche Bedeutung des Apostels Paulus?

Er ist nicht im äußerlichen Sinne des Wortes ein Ergänzer dessen, was Petrus und die Synoptiker geschaffen haben. Wie wenig erfahren wir von der Geschichte Jesu in den paulinischen Briefen! Wir hören nichts

von der Geburt Jesu, als daß er vom Weibe und aus dem Samen Davids geboren sei. Der Apostel erzählt nirgend von den Wundern und Zeichen des Herrn, von denen doch die Evangelien überfließen. Nur von seinem Tod und seiner Auferstehung ist oft die Rede; doch niemals um eine geschichtliche Schilderung und Darstellung dieser Begebenheiten zu geben. Nur ihre Wirklichkeit und Thatsächlichkeit wird betont. Endlich was von den Thaten, gilt auch von den Worten Jesu. So wenig ist Paulus ein Ergänzer oder Gehülfe der Apostel der Tradition, daß vielmehr auch in dieser Beziehung von ihm gilt, was er von seiner Missionsthätigkeit sagt, daß er nicht eines Andern Werk fortzusetzen, noch auf eines Andern Grunde fortzubauen gewohnt war (Röm. 15, 20). Wir besitzen kein Evangelium, dessen Verfasser Paulus wäre; auch keine Schrift von ihm, die irgend Supplemente zu den Evangelien enthielte. Das Evangelium, das seinen Geist athmet, unser drittes, ist von einem untergeordneten Rüstzeug verfaßt worden; sein Verfasser hat wesentlich fremdes Eigenthum und auf fremder Grundlage bauend verarbeitet, wie er das selbst berichtet (Luk. 1, 1—4). Zwar hat auch Paulus den Evangelistenberuf getrieben und das Evangelium verkündigt, das er selbst empfangen hatte (1. Kor. 15, 1 ff.). Aber weil eben hierin nicht die Bedeutung des Apostels beruht, so ist uns auch nicht sein Evangelium aufbewahrt worden, wie wir in den synoptischen Evangelien den Inhalt der Predigt der Zwölfe, der Apostel der Tradition besitzen. Paulus hat den Herrn nicht im Fleisches-Leib und -Leben gekannt; er ist nicht mit ihm gewandelt wie die Zwölfe. Mit eigenen Augen hat er ihn nur gesehen, wie er ihm erschienen ist in himmlischem Lichte auf dem Wege nach Damaskus, und wie er hernach nicht aufgehört hat, sich seinen Geistesaugen und seinem Herzen zu offenbaren als den zur Rechten Gottes Sitzenden. Nicht das Bild dessen sollte uns Paulus geben, der auf Erden gelebt und gewandelt, gewirkt und gelitten hat; er hat ihn nur Ein Mal gesehen, so daß er geblendet war. Wie Paulus den Herrn geschaut hat, so können ihn Leibesaugen nicht sehen, so können ihn Leibesohren nicht hören,*) so werden ihn die Seinigen nur sehen, wenn ihre Leiber einst selbst verklärt dem Leibe des Verklärten ähnlich geworden sind. Paulus hatte den Herrn gesehen und sollte von ihm reden, wie er seitdem nur mit Geistesaugen geschaut und in der Tiefe der Seele aufgenommen werden kann. Er sollte nicht von dem Jesus reden, der Jahre lang lehrend und Wunder thuend, niedrig und von den Meisten verachtet auf

*) Vergl. 2. Korinth. 12, 2—4.

Erden umhergezogen war, unter das Gesetz gethan und ein Diener der Beschneidung, sondern von dem, der nun in ewiger Herrlichkeit zur Rechten des Vaters unsichtbar thronend plötzlich wie ein Licht in die dunkelste Menschenseele hineinflammt, um im Glauben darin durch dies Leben hindurchzuleuchten bis in das Reich des Lichts, dahinein er selbst vorangegangen ist.

Was Christus in einer sündigen Menschenseele durch den Glauben ist, das wird das Thema der Paulinischen Predigt. Keiner der Apostel hat ja wie er erfahren, was es um eine Seele ist, die Christum nicht hat. Nicht nur, daß er denen Recht gab, die Christum ans Kreuz geschlagen hatten, sondern er verfolgte und kreuzigte selbst in den Gläubigen den Herrn. War er nicht thätig bei der Kreuzigung Jesu, so war er doch der Anführer derer, die den ersten Märtyrer steinigten und in ihm Christum zum zweiten Mal tödteten. So hebt nun auch Paulus häufig in seinen Briefen hervor, daß er die Gemeinde des Herrn verfolgt habe: als die schwere Schuld, die er allein unter den Aposteln trägt. In eine solche Seele nun, die aus dem Morden einen Gottesdienst gemacht hatte, stieg der Gehaßte und Gekreuzigte hinab als die Vergebung der Sünden, als die ewige Liebe, als das Licht, vor dem alle Finsterniß fliehen muß. Der Apostel aber durfte sagen: „Das ist je gewißlich wahr und ein theuerwerthes Wort, daß Christus Jesus kommen ist in die Welt, die Sünder selig zu machen, unter welchen ich der Vornehmste bin. Aber darum ist mir Barmherzigkeit widerfahren, auf daß an mir vornehmlich Jesus Christus erzeigete alle Geduld zum Exempel denen, die an ihn glauben sollten zum ewigen Leben" (1. Timoth. 1, 13—16). Vor diesem himmlischen Lichte schwinden denn alle menschlichen Unterschiede. Was die Propheten des alten Bundes gewesen sind, das sind sie ihrer Zeit und ihrem Volke gewesen. In Christo ist die Sonne aufgegangen, die vom Aufgang bis zum Niedergang scheinet, die über Juden und Heiden, über Gerechte und Ungerechte ihr Gnadenlicht ausgehen lässet.

So ist es nun nicht des Apostels Beruf, den Herrn zu predigen, der, gehorsam dem Willen des Vaters, nur gesandt war zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel und der seinen Jüngern verbot, auf den Weg der Heiden und in der Samariter Städte zu gehen, den Heiland, der unter das Gesetz gethan und ein Diener der Beschneidung war,*) ich sagte: es ist nicht sein Beruf, diesen Christus zu predigen, obwohl er ihn anerkennt und mit jenen Worten bezeichnet, sondern den zur Rechten Gottes

*) Vergl. Matth. 10, 5; 15, 24; Röm. 15, 8.

sitzenden, der wie Gott selbst ein Gott der Juden und der Heiden: so ein Heiland der Juden und der Heiden ist. Womit die Synoptiker endigen, damit beginnt Paulus. Halten wir die letzten Worte des Matthäusevangeliums und die ersten des Römerbriefes zusammen: dort redet der Auferstandene, der ein Diener der Beschneidung gewesen, nun aber nicht mehr ist; gekreuzigt von den Juden zu Jerusalem, spricht er in Galiläa der Heiden zu seinen Jüngern: „Gegeben ward mir alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Gehet hin und machet zu meiner Jüngerschaft alle Völker u. s. w. Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende." Hier aber heißt es: „Paulus, Diener Jesu Christi, berufener Apostel, ausgesondert zum Evangelium Gottes: von seinem Sohn, der geboren aus dem Samen Davids nach dem Fleisch, erwiesen als Sohn Gottes mächtiglich nach dem Geist der Heiligkeit durch die Auferstehung von den Todten, durch welchen wir Gnade und Apostelamt empfangen haben, um Glaubensgehorsam zu schaffen *unter allen Völkern* zu Ehren seines Namens."*)

Tod und *Auferstehung* sind die beiden großen Thatsachen, sind der objective Felsgrund, auf dem sich das paulinische Evangelium erhebt. Den Tod hat Jesus erlitten vor den Augen des ganzen Volkes. Als der Auferstandene ist er erschienen dem Petrus und den Zwölfen, den fünfhundert Brüdern und endlich dem Paulus selbst. Durch die Auferweckung aber hat Gott ihn erwiesen als den, als welchen er sich bezeugt hatte bei Leibesleben. Diese zwei großen Thatsachen sind es, auf welche Paulus sein Evangelium gründen sollte. Denn des Lebens Jesu, das ihnen vorausgeht, seines Lehrens und Wunderwirkens, seines demüthigen und selbstverleugnenden Wandels war er nicht Zeuge gewesen, wie die Zwölfe. Jene großen Begebenheiten dagegen waren ihm so ursprünglich offenbart, wie einem der Zwölfe; ja die Erscheinung des Auferstandenen war ihm in sonderlicher einziger Art zu Theil geworden. In diesen zwei Thatsachen, mit welchen die synoptischen Evangelien schließen, an denen sie ihre Grenze und Schranke haben, geht für Paulus das ganze Leben Jesu, das ihnen vorausgeht, unter. Alle Wunderthaten, die Christus bei Leibesleben gethan, gehen in seiner *Auferstehung* unter, wie Sterne im Aufgang der Sonne. Wiederum alle Niedrigkeit, alles Entbehren und Leiden des *Menschensohnes* bei Leibesleben, sein unter das Gesetz Gethansein, sein Leben im Fleisch, als Jude und Diener der Beschneidung, als in Mitten der sündigen, dem Tod verfallenen Menschheit: dies alles faßt sich noch ein Mal

*) Matth. 28, 18—20; Luk. 24, 46—48; Röm. 1, 1—6.

in absoluter Weise zusammen, aber geht auch eben damit unter und zu Ende im Tode Jesu. Das ist das Kreuz, durch welches Christus für uns zum Fluch geworden nach dem Wort: „Verflucht ist jeder, der am Holz hängt" (Galat. 3, 13). Im Tode Jesu aber stirbt auch die ganze alte Welt; durch seine Auferstehung ersteht eine neue Zeit. Mit Tod und Auferstehung Jesu tritt das Christenthum erst als wahrhaft Neues, als die neue Schöpfung auf, während das Leben Jesu unter das Gesetz gethan und daran gebunden war.

Weil sich aber das wahre göttliche Wesen Jesu erst durch den Tod und die Auferstehung vollkommen offenbarte, so hebt auch erst mit diesen Thatsachen und durch sie eine tiefere Erkenntniß des Wesens Christi an. Die Synoptiker, welche die Grenze und Schranke ihrer Darstellung an diesen Begebenheiten haben, haben eben damit auch die Schranke ihrer Lehre von dem Wesen Christi. Es ist Christi ewiges Wesen verhüllt vom Fleisch, von der σάρξ; der Menschensohn verdeckt den Gottessohn.

Diesen Fortschritt in der Erkenntniß Christi zu thun, waren die Judaisten, die Gegner des Apostel Paulus nicht im Stande. Sie sahen in Jesu nur und nichts anderes als „den Diener der Beschneidung", darum denn auch für die Heiden nur Heil kommen konnte, wenn sie sich der Beschneidung unterwürfen. Von diesem Christus der Judaisten redet Paulus, wenn er sagt: „Und wenn wir auch Christum (oder einen Christus) nach dem Fleisch (κατὰ σάρκα) gekannt haben, so kennen wir ihn doch nun nicht mehr."*) Auch Paulus, als Pharisäer und Gesetzeseiferer, hatte ein Messiasbild gehabt, das wesentlich einen Diener der Beschneidung, einen Judenheiland vorstellte. Nachdem ihm aber der Auferstandene erschienen war und in ihm der, welcher durch seinen Tod alle menschlichen Schranken, seine Unterwerfung unter das Gesetz, seinen Beschneidungsdienst, sein Judenthum und Alles, was sein Fleisch befaßt, abgethan hat: ist ihm Christus der Geist, der Herr des Geistes (ὁ κύριος τοῦ πνεύματος)**), also die absolute Offenbarung des wahren Gottes, welcher seinem Wesen nach Geist ist, d. h. das uneingeschränkte Ineinander, die vollkommene Liebe. Es ist dem Apostel aufgegangen der Glanz der Herrlichkeit Christi, des Ebenbildes Gottes, wie er selbst sagt (2. Kor. 4, 4); denn derselbe Gott, der aus der Finsterniß das Licht aufleuchten ließ, hat es auch in seinem Herzen Licht werden lassen, zu schauen die Herrlichkeit Gottes auf

*) 2 Korinth. 5, 16.
**) 2 Kor. 3, 17.

dem Angesichte Christi (2. Kor. 4, 6). Diese Herrlichkeit und damit das Wesen Christi, das in ihr erscheint, ist verhüllt in den Augen der judaistischen Gegner des Apostels (2. Kor. 4, 3). Das sind nicht die Urapostel, sondern ihre Karikatur. Daß es solche gab, ist sehr begreiflich. Zwei große Epochen hat die Erscheinung Jesu; es ist sein Leben im Fleisch; die andere beginnt mit seiner Aufnahme in die Herrlichkeit. Die Apostel der Tradition und Paulus ergänzen sich nun so, daß jene wesentlich und vornehmlich Zeugen jener ersten Zeit sind, ohne daß sie der anderen widersprechen dürften; wogegen Paulus wesentlich Zeuge des auferstandenen und verherrlichten Christus ist, ohne daß er doch dem „Jesus nach dem Fleisch" widersprechen könnte. Im Widerspruch dagegen mit dem Christus nach dem Geist verkündigten die judaistischen Gegner des Apostels, die Väter der ebionitischen Sekte, einen Messias nach dem Fleisch, einen Judenheiland, bis sie endlich nicht mehr in ihm hatten, als einen großen Propheten und Gesetzesverbesserer, doch einen bloßen Menschen.

Aber nicht Paulus war ausersehen, das objective Wesen und die göttliche Herrlichkeit Christi gegen diese Richtung zu vertreten und schon durch die Darstellung der ersten Erscheinung Jesu zu erweisen. War er doch nicht ein Zeuge derselben. Das konnte nur Einer der Zwölfe sein. Es ist Johannes, der Verfasser des vierten Evangeliums. Hier finden wir die Durchdringung des Christus nach dem Fleisch und nach dem Geist, die Durchdringung jener zwei großen Epochen der Erscheinung Jesu. Wir wissen, daß die Bedeutung des Apostels Paulus nicht auf dem Gebiet der Objectivität, sondern auf dem der Subjectivität liegt. Wir sahen, daß das objective Evangelium des Apostels, das Leben Jesu wesentlich in den zwei Thatsachen des Todes und der Auferstehung bestand. Damit die Subjectivität, die Innerlichkeit des Christenthums vollkommen frei werde und sich entfalte, zieht sich für den Apostel die Objectivität des Christenthums gewissermaßen zusammen, als wollte sie verschwinden. Dagegen breitet sich die Subjectivität in den Briefen des Apostels aus. Aber Christus geht nicht etwa in dem menschlichen Ich unter. Vielmehr gilt nun: „Mit Christo bin ich gekreuzigt worden; so lebe nun nicht mehr ich, Christus lebt in mir; was ich aber nun lebe im Fleische, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich selbst für mich dahin gegeben hat" (Galat. 2, 20).

Was heißt das: in Paulus tritt in urbildlicher Weise die Subjectivität des Christenthums auf? Gehen wir vom Aeußeren aus. Die Wunderthaten, die Jesus vor den Augen seiner Jünger gethan hat, konnte Pau-

lus nicht erzählen, wie sie die Urapostel erzählten. Dafür kann er sagen, daß Wunder und Zeichen und Kräfte durch ihn unter den Korinthern geschehen seien und daß sich also in ihm, dem schwachen, die Kraft Christi erwiesen habe (2. Korinth. 12, 12, 10). Paulus hat nicht zu den Auserwählten gehört, die Jesus mit sich hinauf nahm auf den Berg der Verklärung, damit sie ein wunderbares Gesicht sähen und die Gottesstimme vernähmen. Aber er darf sich der Gesichte und Offenbarungen rühmen, in denen Christus der Auferstandene ihn besucht, und zu sich hinauf geführt hat in's Paradies, zu hören unaussprechliche Worte, die ein Mensch nicht ausreden darf (a. a. O. 12, 1 ff.).

Paulus ist nicht Zeuge des demüthigen und leidensvollen Lebens Jesu, des Knechtes Gottes gewesen, der nicht hatte, wohin er sein Haupt legte, und verspottet, gegeißelt, endlich gekreuzigt worden ist. Aber an sich selbst hat er, als ein Diener Jesu Christi, dieses Leben des Knechtes Gottes dargestellt. „Ich habe Schläge erlitten, ich bin öfter gefangen, oft in Todesnöthen gewesen; von den Juden habe ich fünfmal empfangen vierzig Streiche weniger eines; ich bin dreimal gestäupet, einmal gesteinigt; dreimal habe ich Schiffbruch erlitten, Tag und Nacht habe ich zugebracht in der Tiefe des Meeres; ich habe oft gereiset, ich bin in Fährlichkeit gewesen zu Wasser, in Fährlichkeit unter den Mördern, unter den Juden, unter den Heiden u. s. w., in Mühe und Arbeit, in viel Wachen, in Hunger und Durst, in viel Fasten, in Frost und Blöße" (2. Kor. 11, 23 ff.). Der Apostel faßt das zusammen, wenn er sich und seine Gefährten als solche bezeichnet, die Gott als zum Tode Verurtheilte der Welt dargestellt hat, ein Schauspiel Engeln und Menschen; die wie Weltkehricht angesehen werden, das man so bald als möglich hinausschaffen müsse (1. Kor. 4, 9—13). Ja dieser Mann darf sagen: „ich trage die Malzeichen des Herrn an meinem Leibe" (ἐγὼ τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω Galat. 6, 17). So ward in Paulus, dem Diener Jesu Christi, der objective Christus ins Subjective übersetzt.

Doch das betraf noch mehr den äußern Menschen. Was gilt nun von des Apostels innerem Sinn und Leben? Es heißt: „Mit Christo bin ich gekreuzigt worden" (Galat. 2, 19); und ferner: „Wisset ihr nicht, daß alle die wir in Christum Jesum getauft sind, die sind in seinen Tod getauft? So sind wir nun mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod, auf daß, gleichwie Christus ist auferwecket von den Todten, also auch wir in einem neuen Leben wandeln sollen" (Röm. 6, 3 ff.).

Wir sagten: das geschichtliche Evangelium vom Leben Jesu Christi

ziehe sich bei dem Apostel in die beiden Thatsachen seines Todes und seiner Auferstehung zusammen; aber nicht etwa, um dadurch unwirksam und bedeutungslos zu werden. Vielmehr im Tode Christi stirbt eine alte Welt, eine alte Menschheit; in seiner Auferstehung steht auf eine neue Welt, hebt an eine neue Begeistung der Menschheit (2 Kor. 5, 17). Dieser neue Geist heißt: sich selber absterben und sich selbst verleugnen, um aufzuerstehen und zu leben in einem Anderen und Höheren.*)

Wir sehen in Paulus den Anführer einer großen Menge, jener „Wolke von Zeugen" (Hebr. 12, 1), den Ersten unter allen jenen edlen Gestalten, die gewaltig und ursprünglich an Geist und Gaben und an Kraft des Willens, dennoch nicht entfaltungsstolz sich selber nur haben darstellen und sich selber haben leben wollen, sondern ihre Seligkeit darin gefunden haben, sich selber zu verleugnen, um aufzuerstehen in einem Besseren, dessen heiliger Name ist Jesus Christus. Das ist das neue Weltgesetz, das ist der neue Geist der Geschichte, obwohl der alte und ewige Wille Gottes. Dies ewige Gesetz, welches sagt: Nur soviel als ein Mensch sich selbst verleugnet, sich selbst abstirbt, auf seinen eigenen natürlichen Willen verzichtet, nicht sich selbst, sondern einen Andern zur Geltung bringen will, nur soviel wird er selbst zum wahren Leben, zur wahren Seligkeit, zur dauernden Herrschaft und Geltung kommen: dieses göttliche Gesetz des Himmelreichs, das die Welt und der natürliche Mensch nicht verstehen kann noch will, ist zu oberst und in absoluter Weise in Vollzug gesetzt worden in Jesu Christo, dem Sohne Gottes. Das Leben Jesu sammt Tod und Auferstehung ist die göttliche und vollkommene Erscheinung dieses Gesetzes. Geschichtlich haben es uns dargestellt die Apostel der Tradition, Petrus an ihrer Spitze. Aber wir haben es hier mit Paulus zu thun.

Als er nach einem Leben der Aufopferung und Selbstthingabe an die Sache Jesu Christi zu Rom, verlassen von den Seinen, gefangen saß, da schrieb er den Brief an die Philipper. Man fühlt es heraus, wenn man dies Sendschreiben liest, daß der Apostel in das finstere Thal eingetreten

*) Vgl. den Brief des Clemens von Rom an die Korinther (I. cap. 5): „*Παῦλος ὑπομονῆς βραβεῖον ὑπέσχεν ἑπτάκις δεσμὰ* (1 Kor. 9, 24) *φορέσας, φυγαδευθεὶς, λιθασθείς. Κῆρυξ γενόμενος ἐν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν, δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων. Οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη ὑπομονῆς γενόμενος μέγιστος ὑπογραμμός.*"

ist, in welches Gott seine Heiligen vor ihrer letzten Erlösung zu führen pflegt. Vor ihm steht das Geschick Jesu. Auch er wird als ein Opfer geschlachtet, sein Blut vergossen werden (2, 17). Wie gern möchte er das Kleinod, das ihm vorgesetzt ist (3, 11 ff. 14), an sich reißen wie einen Raub. Doch er harrt aus in dem gewaltigen Kampf, vergißt was dahinten ist und streckt sich nach dem, was vornen ist. — In dieser tiefsten Noth einer letzten Zeit, deren Ende der blutige Tod, versenkt sich der Apostel in das göttliche Urbild der Selbsterniedrigung und Selbstaufopferung. Ueber sich selbst hinausschreitend und für sich selbst wie für seine Leser, stellt er Christum Jesum hin, der in die Tiefe der Selbstentäußerung herniedergestiegen ist, weil er der Allerhöchste war. Nicht wie ein Mensch, der, wenn er sich selbst aufopfert, nur Menschliches aufgiebt, sondern er in göttlicher Seinsweise (seiend) hat ein Gottgleichsein aufgegeben und ist von solcher, von der absoluten Höhe in die tiefste Tiefe menschlicher Leiden hinabgetaucht, bis zum Tode am Kreuz. Darum hat ihn auch Gott erhöhet und hat ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist, daß in dem Namen Jesu sich beugen sollen alle derer Kniee, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind (Phil. 2, 5 ff.).

Das herrlichste menschliche Abbild dieses göttlichen Urbildes sehen wir in Paulo. Und wie er selber das Rüstzeug Gottes gewesen ist, die Heiden zu bekehren, daß sie ihre Kniee beugen im Namen Jesu, also, daß alle Heidenboten bis auf diesen Tag nur seine Nachfolger sind, so hat auch Gott dem Apostel einen Namen gegeben, als welcher kein größerer genannt wird unter allen Heiligen des Neuen Testaments. Er hat ihn empfangen, weil Keiner in solchem Grade sich selber abgestorben ist, sich selber verleugnet hat, um allein Christo zu leben, ihn allein zu predigen, ihm allein und seinem heiligen Namen die Ehre zu geben, als unser Apostel. Um dieses heiligen Namens Ehre willen widerstand Paulus zu Antiochia sogar einem Petrus, als dieser nicht blos auf Jesum Christum und seinen Erlösungstod, sondern auch auf die Gesetzeseiferer von Jerusalem schaute und um dieser willen den Heidenchristen es zweifelhaft werden ließ, ob der Glaube an Jesum Christum ohne des Gesetzes Werke zum wahren Christenthum und vollen Heile genügend sei. Da antwortet Paulus: „Käme durchs Gesetz Gerechtigkeit, so wäre ja Christus umsonst gestorben“ (Gal. 2, 21).

Was ist das Evangelium Pauli? Es ist nichts anderes, als in Worte verfaßt die Thatsache: Mit Christo bin ich gekreuzigt, mit ihm begraben

in den Tod, um in ihm aufzuerstehen, um in ihm zu leben.*) Auch die Pauliniſche Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein will nichts anders ſein, als ein Ausdruck jener Thatſache. Denn wie wir von unſerem Leben geſtehen müſſen, „mitten wir im Leben ſind von dem Tod umfangen", und wie wir im Tode Chriſti eilen, ſolch ein todverfallenes Leben abzuthun, um ſeiner Auferſtehung und ewigen Herrlichkeit theilhaftig zu werden, alſo bekennen wir mit Paulo, daß unſere eigene Gerechtigkeit ſei ein zerlumptes und beſudeltes Gewand, und begehren Chriſti Blut und Gerechtigkeit als unſern Schmuck und Ehrenkleid.

Im Himmelsſaale aber, im Glanz des ewigen Lichtes darf Niemand erſcheinen im beſudelten oder geflickten Gewand. Wo iſt der Menſch unter allen, die in Sünden empfangen und geboren ſind, der auftreten könnte vermeinend, daß er von Natur und durch eigene Kraft beſitze jenes hochzeitliche Kleid, das ſeine Farbe halte im Strahle des göttlichen Lichtes? Oder meint Einer ſein altes Kleid natürlicher Gerechtigkeit mit Flicken von neuem Himmelsſtoff, von Chriſti Verdienſt nur ausbeſſern oder heilen zu können? „Niemand flickt ein altes Kleid mit einem Lappen von neuem Tuch; denn der Lappen reißet doch wieder vom Kleid und der Riß wird ärger" (Matth. 9, 16). Hier gilt keine Vermittelungstheologie. Einer ſolchen Vermittelungstheologie gegenüber, welche, um das liebe eigene Selbſt und den eigenen Werth nicht ganz aufzugeben, aus Altem und Neuem Teſtament, aus Geſetz und Evangelium, aus eigenem Verdienſt und göttlicher Gnade, aus Werken und Glauben, aus eigener Gerechtigkeit und göttlicher Gerechtigkeit ein Drittes zurechtgemacht hatte, das nur ein Flickwerk ſein konnte, hatte ſich ein Petrus ſchwach gezeigt. Ein Paulus hat ſie aufs Haupt geſchlagen. Und hierin gab es für den Apoſtel ſchlechterdings keine Vermittlung, kein Feilſchen und Abmarkten, keine Union um des lieben Friedens und der menſchlichen Einigkeit willen.

*) „Was ſonſt nur uneigentliche bildliche Redensart iſt, daß ein Menſch in einem Andern lebe oder wiederauflebe, das hat bei dem Verhältniſſe Chriſti zu den Seinigen eine einzige Realität; von dieſem Gedanken aus, der ſchon bei den Synoptikern in dem Bilde vom Bräutigam, einzelnen Ausſprüchen wie in Matth. 18, 20; 28, 20; 10, 40 keimartig vorhanden iſt, durch das ganze Evang. Joh. ſich hindurchzieht und in einzelnen Worten wie 14, 20 aufs deutlichſte ausgeſprochen iſt, wird die ganze pauliniſche Anſchauung vom Chriſtenthum durchdrungen; auf ihn haben wir auch manche Erſcheinungen in der pauliniſchen Sprache, z. B. den myſtiſchen Gebrauch der Präpoſition ἐν (Fritzſche's Römerbrief II, 84. 240 ff. III, 262. Winer neuteſtamentliche Gramm. 4. A. S. 370) in Formeln wie οἱ ἐν Χριστῷ, ὑμεῖς ἐν Χριστῷ und ähnlichen oder den umgekehrten Χριστὸς ἐν ὑμῖν etc. zurückzuführen." Paret, Paulus und Jeſus, in Jahrb. für deutſche Theologie. 1858. S. 73.

Schwachen und unklaren Gemüthern muß darum auch die Schroffheit des Apostels zum Anstoß gereichen, wenn er Menschen, die doch auch Christum predigten (Phil. 1, 15—18), Hunde und feige Arbeiter im Weinberge Gottes nennt (3, 2). Hier gilt es zu erkennen, daß eine theilweise Verleugnung Jesu Christi auch eine Verleugnung ist. Und hier hat jeder die Wahl, ob er mit Petrus zu Antiochia und mit Melanchthon in den Interimsstreitigkeiten Christum verleugnen will, oder mit Paulus und Luther dabei bleiben: „Von diesem Artikel kann man nichts weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erden, oder was nicht bleiben will! Denn es ist kein anderer Name den Menschen gegeben, dadurch wir können selig werden, spricht Petrus Akt. 4, 12. Und durch seine Wunden sind wir geheilet, Esaia 53, 5. Und auf diesem Artikel stehet alles, das wir wider den Papst, Teufel und alle Welt lehren und leben. Darum müssen wir des gar gewiß sein und nicht zweifeln, sonst ist es alles verloren, und behält Papst und Teufel und alles wider uns den Sieg und Recht."

Wem nun freilich Ohren und Augen nicht von Gott geöffnet sind, der kann hier gottgewirkten Glauben von menschlichem Trotz und selbstischer Hartnäckigkeit nicht unterscheiden. Wer aber klar sieht, der erkennt, daß die in solchem Artikel nachgeben, feilschen und vermitteln, wie sie sagen um der lieben Einigkeit willen, nur ihrer eigenen Feigheit und Schwäche nachgeben und nicht Gottes Streiter sein können. Wer da Theil haben will an Wort und Verheißung Jesu Christi: „Seid gutes Muthes; ich habe die Welt überwunden": der muß sich gänzlich auf Christi Seite stellen. Die Geschichte aber weist es aus, wer den Sieg davongetragen hat. Die judaisirenden Christen der ersten Jahrhunderte mußten untergehen, denn „die Freiheit und das Himmelreich ererben keine Halben" und die Zukunft auch nicht. Wäre aber mit Melanchthons Zustimmung eine Unionskirche zu Stande gekommen, so würde jetzt kaum noch eine lutherische Sekte vorhanden sein.

Die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben ist und bleibt im Neuen Testament geknüpft an den Namen des Apostels Paulus, wie in der Entwicklung der Kirche an den Namen Martin Luthers. Diese Lehre ist aber nicht etwa von Paulus zuerst erfunden und erspekulirt und in den Mittelpunkt seines „Lehrbegriffs" gestellt worden. Der Pauliniſche Lehrbegriff in dem hergebrachten Sinne des Wortes ist selbst nur eine Erfindung deutscher Professoren, die dem Apostel eine Ehre anzuthun meinen, wenn sie ihn samt dem Evangelisten Johannes zu spekulativen

Theologen machen und in ihre erhabene Reihe aufnehmen. Wir erheben im Namen des Apostels Protest gegen solche Erniedrigung desselben zu Gunsten der Kathedereitelkeit. Weder Paulo noch Luther war die Rechtfertigung durch den Glauben eine Lehre der Spekulation, sondern die tiefste Herzens- und Lebenserfahrung. Diese Erfahrung hat nun freilich ihren Ausdruck im Wort gefunden, aber nicht damit sie andere erkennen, sondern nacherfahren sollten. Das ist eben nicht Sache der Erkenntniß. Das Christenthum des Apostels ist die Thatsache des Todes und der Auferstehung Jesu Christi, welcher gestorben um unserer Sünden und auferwecket um unserer Gerechtigkeit willen, eine vergangene Geschichte: übersetzt in junge Gegenwart, in warmes Lebensblut also, daß Christus nicht nur lebt im Reiche der Herrlichkeit, sitzend zur Rechten des Vaters, sondern auch in seinen Gläubigen, in welchen er eine Gestalt gewonnen hat. Solche Erfahrung nun sollte nach dem Willen Gottes nicht eher zum urbildlichen Ausdruck kommen, als bis der Mann aufträte, der sie in urbildlicher Weise an sich selbst gemacht hat. Nicht Christus konnte und durfte sie aussprechen, wie sie Paulus ausgesprochen hat. Denn sie ist ja keine neue *Lehre* oder *Erkenntniß*, die er als solche hätte vortragen können. Sie ist auch kein *Gesetz*, das Christus, als der in seiner Heiligkeit der sündigen Menschheit gegenüberstehende, hätte aufstellen können. Das Christenthum und sein Mittelpunkt, die Rechtfertigung durch den Glauben, ist kein Gesetz. Der Christus der Synoptiker konnte sie nicht aussprechen; er hätte sie nur als Lehre oder Gesetz hinstellen können. Denn Christi eigne Erfahrung ist sie nicht. Ist er doch als der Heilige und Sündlose nicht vor Gott gerechtfertigt worden wie wir, da er vielmehr selbst unsere Rechtfertigung ist. Nicht Christus als der im Fleische lebende konnte sie aussprechen, sondern nur der verklärte, welcher in Paulus lebte und von welchem dieser sagt: „So lebe nun nicht ich, Christus lebt in mir." Anders redet Christus, der Heilige, von der Sünde; anders Paulus, der sich selbst den größten Sünder nennt. Anders müssen darum beide von der Rechtfertigung reden. Wenn der Herr bei Lukas 18, 9—14 uns den Pharisäer und Zöllner im Tempel zeigt, so fühlen wir, daß es ein Bild ist, in welchem die Mittel- und Hauptfigur fehlt, weil der Maler sich selbst nicht darstellen durfte. In seiner Weise ergänzt dies Lukas in dem anderen Bild von den beiden Schächern neben dem Gekreuzigten. Was das aber heißt: „Ich sage euch: dieser ging hinab gerechtfertigt in sein Haus vor jenem", und worauf das Wort des Herrn an den Schächer beruht: „Wahrlich ich sage dir, heute wirst du mit mir im Paradiese sein" (Luk. 18, 14; 23, 43),

das in voller Tiefe und in urbildlicher Weise auszureden, hat der Herr nur seinem Knechte Paulus gegeben. Denn wie dieser sich selbst den vornehmsten unter den Sündern nennt, so ist er auch der vornehmste unter den Gerechtfertigten. Nicht als wäre ein Unterschied unter denselben an Heiligkeit. Wie unter den Sündern kein Unterschied ist (Röm. 3, 22), so auch sind die Gerechtfertigten alle zumal Heilige Gottes ohne allen Flecken. Aber wie es vom Dichter heißt:

„Und wenn der Mensch in seiner Qual verstummt,
Gab mir ein Gott zu sagen, was ich leide",

so ist Paulus der Herold und Mund aller Gerechtfertigten des Neuen Testamentes. Aus ihm ist lebendig hervorgebrochen, was die Brust jenes Schächers am Kreuze bewegt hat. Ihm hat der Herr selbst den Mund geöffnet, damit er rede im Namen aller Gerechtfertigten, was gelten sollte für alle Zeit. Auch nicht von einem Petrus konnte der urbildliche Ausdruck dieser Erfahrung kommen, obwohl sie nichts anderes ist, als die persönliche Verwirklichung des Christenthums und jeder Christ sie macht. Aber hier galt es das Vollkommene. Und dazu war Paulus das von Mutterleibe an ausgesonderte, das auserwählte Rüstzeug. Petrus sollte wesentlich wiedergeben, was Jesus gegeben hat. Hat aber Jesus die Lehre von der Rechtfertigung nicht in der Weise offenbart, wie sie in Paulus uns entgegentritt, so sollte und konnte sie auch nicht Petrus, der Apostel der Tradition, derart zur Darstellung bringen. Es bedurfte einer ursprünglicheren, in sich selbst entschiedeneren Natur und Persönlichkeit, als Petrus war. Aber hier galt es nicht eine eigene Leistung, eine Darstellung und Bejahung seiner selbst. Dergleichen würde eine neue Spekulation oder ein dem Paulus eigenthümlicher Lehrbegriff sein. Das Wesen der Rechtfertigung durch den Glauben als einer Lebenserfahrung liegt vielmehr gerade in der Verleugnung seiner selbst, in dem Gepflanztwerden in den Tod Christi, so daß das eigene Selbst stirbt und Christus aufersteht, der Gerechtfertigte aber in ihm. Darin erfüllt sich das Wort Christi: „Will mir Jemand nachfolgen, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir. Denn wer sein Leben (oder seine Seele) erhalten will, der wird's verlieren; wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird's finden" (Matth. 16, 24. 25). Um das in einem Urbild zu verwirklichen, bedurfte es einer so gewaltigen, selbstständigen, von aller Menschenfurcht freien Heldennatur, wie Paulus ist, damit sich seine ganze Entschiedenheit, die sich bei dem natürlichen Menschen in der Geltendmachung des eigenen Selbst zeigt, in der Vernichtung desselben beweise. In diesem

innerlichen, geistlichen Sinn muß jeder Christ ein Märtyrer sein. Die Rechtfertigung durch den Glauben allein, welche Tod und Auferstehung zugleich ist, ist dies Martyrium. Das Vorbild im Alten Testament ist Abraham, im Neuen Testament Paulus. Weil sich aber beide also zu einander verhalten, darum hat Niemand den Glauben Abrahams so tief erkannt, wie Paulus Röm. 4 zeigt. Wie Abraham seine Heimath und seines Vaters Haus verließ, um in ein fremdes Land zu gehen, das seiner Nachkommen Eigenthum werden sollte; wie er der Verheißung Gottes glaubte, daß in ihm und seinem Samen eine Heilsgeschichte beginne, deren Segen sich über alle Völker der Erde erstrecken werde, so ging Paulus, der stolze Pharisäer, auf Christi Wort hin aus von seinem Volke hinüber zu den Heiden und glaubte dem Auferstandenen, was einem Juden am schwersten zu glauben fiel, daß sie allesammt Kinder Abrahams werden sollen durch den Glauben an Christum, den Gekreuzigten. Wie der Glaubensheld Abraham allein unter den Götzendienern mit seiner Predigt von dem allmächtigen heiligen Gott, dem Schöpfer Himmels und der Erden, so stand Paulus, der Glaubensheld, mit seiner Predigt von Christo dem Gekreuzigten da zwischen Juden und Heiden, den Juden ein Aergerniß, den Heiden eine Thorheit. Denn wie das Kreuz Christi den Werkgerechten ein Aergerniß, so ist es den Weltweisen und Klugen eine Thorheit.

Was die Rechtfertigungslehre des Apostels auf dem religiös-sittlichen Gebiete leistet, das bedeutet sein Wort von der Thorheit der Kreuzespredigt auf dem religiös-intellektuellen Gebiet. Diese letztere Seite des Pauliniſchen Evangeliums ist aber in unserem philosophischen Zeitalter von noch größerer Wichtigkeit als jene, die im sechszehnten Jahrhundert den Ausschlag gab. Berühren wir sie zum Schlusse kurz nach Anleitung des ersten Kapitels im ersten Korintherbriefe.

Die Werkgerechten meinen, im Gesetz, sei es nun das Gesetz Mosis oder das Gewissensgesetz des kategorischen Imperativs, wie es Kant, der Rationalist, aufstellte, sowohl die genügende Kenntniß göttlicher und menschlicher Dinge, als auch das genügende Mittel zu besitzen, den Willen Gottes zu erfüllen und ein heiliges Leben zu führen. So begehrten die Pharisäer und das werkgerechte Volk Israel in einer Offenbarung Gottes nur die Offenbarung seiner Macht und Herrlichkeit, durch welche sie aller Uebel entledigt und in den vollkommenen Lebensstand versetzt würden, dessen sie sich würdig erachteten. So bedurfte Kant, der große Moralist, des Daseins Gottes nicht mehr zur wahren Sittlichkeit. Vielmehr sollte der

Mensch, gerade um wahrhaft sittlich zu sein, den kategorischen Imperativ oder die Gewissensforderung nicht als Gottes Gebot und um Gottes willen vollziehen, sondern als der sich selbst dies Gebot gegeben hätte und als der es um sein selbst willen erfüllte. Demnach mußte die Moral, nach Kant's Meinung, um wahrhaft moralisch zu sein, gottlos sein. Wozu bedurfte Kant überhaupt noch des Daseins Gottes? Ebendazu, wozu die Pharisäer und das selbstgerechte Volk den Messias haben wollten: um ihnen den Lohn ihrer guten Werke, die ihren Verdiensten entsprechende Seligkeit und Herrlichkeit zu geben. Keinen anderen Sinn hat ja der von Kant erfundene und von ihm als der einzig stichhaltige bezeichnete sogenannte „moralische Beweis für das Dasein Gottes". Denn er sagt nichts anderes, als daß Gott für den Menschen nur da sei, um ihm die seinem moralischen Werthe und Verdienste entsprechende Glückseligkeit zu schaffen, da der Mensch sich außer Stande sieht, sie sich selbst zu schaffen. Ebendarum allein ist auch das Dasein Gottes nothwendig.

Welch ein Bild hält Gott durch seinen Knecht Paulus diesen Selbstgerechten vor Augen? „Das Lamm Gottes unschuldig am Stamm des Kreuzes geschlachtet", „das Lamm Gottes, welches trägt die Sünde der Welt". Die da von Gott nur die Offenbarung seiner Herrlichkeit und Seligkeit zum Lohne ihrer Tugenden wollen, die müssen sehen, daß Gott auf ihre Forderung eine so befremdliche Gabe gibt. Muß ihnen da nicht der Gekreuzigte ein Aergerniß sein?

„Den Heiden eine Thorheit". Denn die Hellenen wollen Weisheit. Wie die Juden und die ihre Art an sich haben, durch Werke gerecht zu werden suchen, so zeigt sich in den Hellenen und den ihnen verwandten Naturen das Streben, durch die Kraft der Erkenntniß, durch die Philosophie die Erlösung zu vollziehen. Die Philosophie hat es mit dem Nachweis der Gründe des Seienden und dadurch mit der Erkenntniß der Nothwendigkeit des Wirklichen zu thun. Sie meint, wenn es ihr gelungen sei, die letzten Gründe aller Erscheinungen zu entdecken, also alle Räthsel zu lösen, welche die Wirklichkeit aufgibt, eben in jenen Gründen auch die Erlösung und Ruhe gefunden zu haben, nach welcher der Mensch sich sehnt. Ein solches Streben zeigt sich ebenso in der griechischen, wie in der neueren Philosophie, besonders im Hegel'schen System, aber auch in der neueren Naturwissenschaft. Der Apostel hält solchem Streben des natürlichen Menschen das Kreuz Christi entgegen. Denn das Christenthum ist ebenso wenig ein neues Gesetz noch Herrlichkeitsoffenbarung und Ablohnung für die Werkgerechten, als es eine neue Philosophie ist. Denn während die

Juden eine Offenbarung der Allmacht Gottes zu ihrer eigenen Verherrlichung erwarteten, hat Gott in Christo vielmehr seine Schwachheit zur Erscheinung gebracht, sofern er ihn, seinen geliebten Sohn, dem schmachvollen Tode, den Händen seiner Feinde überließ (1 Kor. 1, 25; 2 Kor. 13, 4). Daß der Tod Gewalt hat auch über Göttliches, über Heiliges und Gott Wohlgefälliges, kann es eine deutlichere Offenbarung der göttlichen Schwachheit geben? — Jenem Streben des natürlichen Menschen aber nach Erkenntniß erscheint das Kreuz Christi als thatsächliche Thorheit. Denn Sterben heißt: ins Dunkel, ins Schweigen treten, nach dem Worte des Dichters: „Der Rest ist Schweigen". Der Tod ist nicht die Lösung der Welträthsel, sondern selbst der Räthsel größtes.

So ist der offenkundige Inhalt des Christenthums, der Kreuzestod Jesu, nur eine Offenbarung der Schwäche und der Thorheit Gottes. Denn was das Evangelium von Christi Auferstehung zu sagen weiß, das ist nur für den Glauben vorhanden; nicht ist es eine aller Welt offenkundige und unzweifelhafte Thatsache. So hat sich Gott in Christo weder für Juden noch Hellenen von jener Sinnesart offenbart, sondern nur für die „Armen und Unmündigen am Geist", die „Mühseligen und Beladenen", wie sie Christus selbst schildert Matth. 5, 3—6 und 11, 25—30. Denn Gott hat in Christo zunächst und zuerst weder seine Weisheit, noch seine Allmacht und Herrlichkeit zur Erscheinung gebracht, sondern vielmehr seine erbarmende Liebe. Die Weisheit darf nicht thöricht auftreten, noch die Allmacht schwach. Nur die Liebe darf es, ja muß es, wenn sie dadurch rettet, was verloren ist, wenn sie dadurch sich selbst erweist (1 Kor. 13, 7). Darin ist ja die Mutterliebe am größten und herrlichsten, ja über alles Lob erhaben, daß sie um der unmündigen und kindischen Kleinen willen selbst kindisch wird und sich thöricht geberdet. Denn die Unmündigen können nur dadurch mündig werden und die Thörichten weise, wenn zuvor die Weisen thöricht werdend sich zu ihnen herablassen. Diese Gottesliebe aber, welche durch Schwachheit die gewaltigsten Feinde besiegt und den Tod zum Schöpfer des Lebens macht, welche die Thorheit zum Mittel der Weisheit macht, erweist sich an Denen, die sich ihr hingeben — was nur im Glauben geschehen kann — als Gotteskraft und als Gottesweisheit, dies aber in vollkommener Weise. Denn gewiß ist das die vollkommene Stärke, die in ihrer Schwäche die gewaltigsten Wirkungen thut (2 Kor. 12, 9), und das ist die vollkommene Weisheit, die nicht an der Thorheit ihre Grenze und ihren Widerspruch hat, sondern sich der Thorheit bedient, um denen zu helfen, denen Weisheit nicht zu helfen vermochte. Wie aber

die erbarmende Liebe Gottes der Quell und Ursprung jener also beschaffenen Offenbarung Gottes in Christo, so ist ihr Zweck, daß Niemand vor Gott sich rühmen könne, weder die Juden ihrer Gesetzeswerke, noch die Hellenen ihrer natürlichen Weisheit. Wer dagegen durch gläubige Aufnahme der Offenbarung Gottes in Christo des Heiles theilhaftig geworden ist, der hat nur Ursache, Gottes sich zu rühmen, da er nicht in sich den Grund des Heiles, sondern in Christo findet, welcher uns geworden ist zur Weisheit, zur Rechtfertigung, zur Heiligung und zur Erlösung von allem Uebel (1 Kor. 1, 17—30). Das ist es um die innere, subjective Verwirklichung des Christenthums. Die Hellenen meinten im Evangelium nur eine Bereicherung ihrer natürlichen Weisheit oder Philosophie zu finden. Ihnen muß das Christenthum vielmehr, da es Wort vom Kreuz ist, als Thorheit entgegentreten. Hat es aber ein Mensch als das, was es ist, nämlich als Offenbarung der erbarmenden Liebe Gottes, als Vergebung der Sünden im Glauben aufgenommen, dann wird es ihm ebensowohl zur Weisheit, wie zur Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung.

Kehren wir zu dem zurück, wovon wir ausgingen, daß uns nämlich in Paulus die vollkommene Uebersetzung des objectiven Christenthums ins Subjective entgegentritt. Wohl ist das Christenthum eine neue Weisheit, eine neue Sittlichkeit, die Hoffnung einer neuen und vollkommenen Herrlichkeit, einer vollkommenen Erlösung von allem Uebel. Aber keines von allem diesem ist das Christenthum zuerst und in seinem tiefsten Grunde. Das Evangelium ist zuerst und wesentlich: Predigt vom Kreuze Christi. Was ist das? Es ist Offenbarung der höchsten göttlichen Liebe, nämlich Selbsthingabe Gottes in den Tod um unserer Sünden und unseres Todes willen. Weil aber der Liebe höchstes Leben und höchste Verwirklichung ist, zu sterben um der Geliebten willen, so ist hier der Liebe Tod der Liebe höchstes Leben. Darum kann die Liebe nicht im Tode bleiben, sondern ihr Leben verlierend gewinnt sie ihr Leben; so gewiß als das Leben des Samenkorns erst anhebt, wenn es in die Erde fallend stirbt. So ist die Predigt vom gekreuzigten Christus nothwendig zugleich Predigt von dem auferstandenen.

Die Verwirklichung dieses innersten Wesens des Christenthums im Menschen durch den Glauben kann denn auch nur sein, daß der Mensch sein natürliches sündiges Sein und Wesen, sein altes Ich im Abgrunde des Kreuzestodes Jesu für alle Ewigkeit versenkt, um in Christo aufzuerstehen. Im Grabe Christi ward begraben der alte Mensch mit seinen

Sünden und Begierden, mit seinen Irrthümern und verkehrten Gedanken, mit all seinem Elend und seiner Todverfallenheit.

Nun aber gilt: Wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird's gewinnen. Mit derselben Nothwendigkeit, mit welcher Christus, die ewige Liebe, aus dem Grabe auferstand, weil die Liebe keine höhere Selbstverwirklichung kennt, als zu sterben für die Geliebten, mit gleicher Nothwendigkeit geht aus dem Grabe Christi der Gläubige hervor als eine neue Creatur. Für seine natürliche Gerechtigkeit, die wohl vor menschlichem Gericht bestehen mochte, aber nicht vor dem eigenen Gewissen, noch weniger vor Gottes Augen, ist ihm eine Gottesgerechtigkeit geworden, die darum auch vor Gott gilt. Indem er die menschliche und natürliche Weisheit, die wohl zahllose Fragen im Gebiet der Endlichkeit beantworten mag, aber stumm wird vor der Frage der Ewigkeit und Unendlichkeit, vor dem großen Welträthsel, welches der Mensch selbst ist, um ihrer Rathlosigkeit willen dahingab, ward ihm das große Geheimniß der Welt und Menschheit offenbar im Kreuze Christi, welches predigt: daß die Liebe Gottes Ursprung der Welt und Menschheit ist, und daß das verlorene Paradies, aus dem Adam und alle seine Kinder vertrieben sind, wiedergewonnen ward von Dem, der am Kreuze zum Schächer sprach: heute wirst du mit mir im Paradiese sein. Indem er endlich sein natürliches Leben als ein von sich selbst dem Tode verfallenes dahingibt und im Dienste Christi verzehrt, weiß er, daß das Leben der verklärten Welt, das unvergängliche Wesen des ewigen Paradieses ihm bereit ist und offenbart werden wird zu seiner Zeit.

Wie wir aus den synoptischen Evangelien, deren Grundlage das Petrusevangelium ist, lernen sollen, was es um das Leben Jesu Christi gewesen sei, so ist in den Schriften des Apostels Paulus offenbart worden, was das heißt, glauben an diesen Jesus Christus, und was es um Wesen und Leben eines Christen sei.

Zweites Kapitel:

Die Briefe des Paulus.

Berthold Auerbach legt einer Frau die Worte an einen Schriftsteller in den Mund: „Wenn nicht ein wissenschaftlicher Stolz entgegenstände, so möchte ich bitten, daß Sie Ihre gesammelten Weltbetrachtungen in Briefform geben möchten. Was sich nicht in Briefform dargeben läßt, ist noch nicht portativ. Im Epistolaren ist persönliche Gegenwart des Schreibenden. Und glauben Sie mir, ich habe ein Recht, das zu sagen, Sie können selbst nicht ermessen, wie Sie Ihre Ideen benachtheiligen, wenn Sie sie derart ablösen, daß solches auch ein Anderer gesagt haben könnte. Der Brief hat noch Stimme."*) Eine Frau ist es, die das sagt; und als solche hat sie in dem allen Recht. Was sich von „Weltbetrachtungen" oder Philosophie nicht in Briefen geben läßt, wird für das Verständniß der Frauen ungeeignet sein. Verkehrt aber wäre es, anzunehmen, die höchste und entsprechendste schriftstellerische Form für „Weltbetrachtungen" sei der Brief. Die ältesten griechischen Philosophen gaben ihre Weltbetrachtungen in Versen, wie ja die Poesie überhaupt älter und ursprünglicher ist, als die Prosa. Plato gab sie im prosaischen Dialog; noch war er nicht blos Mann der Wissenschaft, sondern auch Künstler. Seit Aristoteles wissen wir, daß die entsprechendste Form für wissenschaftliche Betrachtung die prosaische Abhandlung ist. Daraus folgt denn, daß Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes nicht für Frauen ist. Reine und bloße Wissenschaft hat nothwendig das Bestreben in sich, sich vom Persönlichen gänzlich loszulösen. „Im Epistolaren dagegen ist persönliche Gegenwart des Schreibenden; der Brief hat noch Stimme." Was aber vom Persönlichen sich gänzlich losgelöst hat, das ist eben nicht mehr für Frauen. Mündliche oder schriftliche Rede und der Brief sind die Formen der Geistesmittheilung, welche auch Kindern und Frauen gerecht werden. Sie sind insofern allgemein menschlich. Ich rede hier von der Prosa allein;

*) Auf der Höhe.

denn die Poesie hat ihre eigenen Wege, auf denen sie allen nahe kommen kann. Wir machen hier schon den Schluß, daß die zahlreichen Briefe des Neuen Testamentes nicht Wissenschaft, auch nicht Theologie enthalten, sondern einen Inhalt haben müssen, der in dem Brief seine wahrhaft entsprechende Form und Gestalt gefunden hat. Daß aber von Seiten der heiligen Schriftsteller, insonderheit von Seiten des Paulus, nicht eine Anbequemung ähnlicher Art stattgefunden habe, wie wohl neuere in Briefform geben, was nicht Sache eines Briefes ist, das dürfen wir von vornherein als gewiß annehmen, da jene Anbequemung nothwendig eine Bastardart hervorbringt, die zum Wesen der heiligen Schrift übel stimmen würde.

Doch wir haben bisher nur gesagt, was Briefe nicht sind. Was sind sie denn nun, und was ist ihre eigentliche Bedeutung im Unterschied von schriftstellerischen Formen anderer Art? Der Inhalt des Briefes ist Persönliches, nicht Sachliches. Dies Persönliche vertheilt sich auf den Schreiber und den Leser des Briefes. Während der Verfasser einer philosophischen Schrift nur als Philosoph in Betracht kommt und die Schrift lediglich durch ihre wissenschaftliche Bedeutung ist, was sie ist, daher sie auch namenlos sein darf, während ihre Leser alle solche sind, die überhaupt Philosophie verstehen, setzt der Brief einen ebenso individuell bestimmten Schreiber voraus, als Leser, sei es nun einer oder mehrere. Daher ist der Name sowohl des Schreibers als des Lesers eines Briefes von wesentlicher Bedeutung. Und was von einer anderen Schrift, sei sie nun wissenschaftlichen oder künstlerischen Inhaltes, gelten mag: „daß der Name nichts zur Sache thut," das hat auf den Brief keineswegs Anwendung. Anonyme Briefe sind in den meisten Fällen nur Mißbrauch. Der Name des Schreibers aber bringt nur zur äußeren Erscheinung, was der Brief an und in sich selbst sein muß, nemlich der schlechterdings unverkennbare, einzigartige Ausdruck einer bestimmten Persönlichkeit, die mit keiner andern verwechselt werden kann. Insofern ist beim Brief auch die Handschrift des Verfassers nicht gleichgültig und pflegt wenigstens die Unterschrift eigenhändig zu sein.*) So bedeutsam aber die Person des Verfassers, so wesentlich ist auch die Person des Empfängers eines Briefes. Weil ein Brief nur von dem gelesen werden soll, an den ihn der Schreiber gerichtet hat, darum ist es um das Briefgeheimniß eine ähnlich ernste Sache, wie um eheliche oder Fami-

*) Man vergleiche 2. Thessal. 3, 17: „Der Gruß mit meiner Paulushand, welches ist ein σημεῖον in jedem Brief; so schreibe ich."

liengeheimnisse. Eigentlich kann ein Brief auch nur von seinem Adressaten wahrhaft verstanden werden. Denn je mehr ein Brief seiner Idee entspricht, desto genauer muß er seinem Empfänger angepaßt sein, desto enger sich auf ihn beschränken. Wer daher wahrhaft Briefe zu schreiben versteht, wird an verschiedene Personen über dieselbe Sache nie in derselben Weise schreiben können. Briefe aber, die alle Welt lesen kann, sogenannte „offene Briefe" hören eben damit auf, Briefe zu sein. Denn zum Wesen eines Briefes gehört sein Verschluß. Gefährlich oft ist auch die Mittheilung von Briefen an solche, für die sie nicht bestimmt sind. Eine charakteristische Rohheit der Neuzeit aber offenbart sich in der Veröffentlichung von Briefen Verstorbener, die nicht echt wissenschaftlicher Geschichtsforschung, sondern nur niedriger Klatschsucht dienen.

Was folgt aus dem allen? Daß der Brief das eigentliche und natürliche Organ persönlicher und subjectiver Geistesmittheilung ist. Was in der Poesie lyrische Gedichte sind, das sind im Leben und in der Prosa Briefe. Sie sind wie jene wesentlich subjectiv und zwar der Art, daß sie aufhören das zu sein, was sie ihrer Natur nach sind, wenn sie aufhören, subjectiv zu sein. Schelling macht daher in seiner Aesthetik mit Recht darauf aufmerksam, daß ein Roman, das Epos der Neuzeit, in Briefen nicht rein episch, d. h. objectiv sein könne, sondern lyrisch werden müsse. Die innersten und tiefsten Seelenbewegungen, Gefühle, Entschlüsse, die geheimsten Regungen, die sonst nur der Mund dem Ohr vertraut, werden Inhalt des Briefes. Und indem Briefe bedeutender Persönlichkeiten bewahrt wurden, wie sie das Alterthum nur in seltenen Fällen, die neuere Zeit dagegen in großer Zahl besitzt, lernen wir daraus die entscheidenden Gefühle und Motive kennen, welche die letzte und verborgene Ursache dessen waren, was jene Männer an Thaten und Werken hinterlassen haben.*) Nicht nur aber die verborgene und aller Welt verhehlte Schande des menschlichen Herzens decken Briefe auf; auch das Edelste und Heiligste, welches der Mensch zu veröffentlichen sich scheut, weil er das Heilige nicht den Hunden geben und die Perlen nicht vor die Säue werfen mag und darf, kommt auf solchem Weg zur Offenbarung.

So konnte nun die zweite Stufe des Neutestamentlichen Schriftthums, welche ihr Gebiet in der Subjectivität hat, kein einfacheres und entsprechenderes Organ zur Selbstdarstellung ihres besonderen Geistes finden, als eben

*) „Am liebsten übersetzte ich Briefe, weil sie mehr in das Herz, aus dem sie der Schreiber nahm, und tiefer in die Zeit, in welcher sie geschrieben wurden, blicken ließen." Bischof Sailer.

den Brief. Was ist das Wesen der zweiten Stufe des Neuen Testamentes? Man darf sagen, sie enthalte die Gegenbewegung des menschlichen Subjectes zu der Offenbarung Gottes in Christo, wie sie die Synoptiker schildern. Die synoptischen Evangelien schildern den Herrn Jesum als die ein für alle Male feststehende geschichtliche Persönlichkeit und Thatsache, in welcher die Erlösung der Welt vorhanden ist. Er ist der Erretter von Sünde und Tod, der Heiland aller Menschen, die von diesen Mächten geknechtet sind, der König und Messias Israels, der Helfer und Heiland der Heiden. Als solcher steht er da, Licht und Wärme strahlend, aber auch feststehend wie die Sonne am Himmelszelt. Und ob das menschliche Auge sich ihren Strahlen öffne oder verschließe, ob irdische Wolken sie verhüllen: sie selbst bleibt in ihrem Himmelsglanz. Diesen Aufgang aus der Höhe und das Erglänzen dieser Sonne der zweiten Schöpfung in Wundern und Zeichen, in leuchtender Rede, die mit Macht die alte Finsterniß zerstreut, und endlich ihr Abscheiden, in dem sich des Dichters Wort vom Sonnenuntergang erfüllt: „so stirbt ein Held," und wiederum die Morgenröthe des kommenden Tages der Ewigkeit: dies alles schildern die synoptischen Evangelien. Dieser erhabenen göttlichen Ruhe gegenüber steht die menschliche Unruhe aller, die da nicht zur Ruhe kommen können, bis sie in ihm ausruhen, auf den hin sie geschaffen sind. Zwar auch er ist ja um unserer willen durch viel Unruhe, ja Geschrei und Thränen hindurchgegangen, zuletzt noch durch Gethsemane und Golgatha; aber gepredigt wird er doch und steht er in den synoptischen Evangelien vor uns als der, welcher zuletzt mit göttlicher Majestät zu seinen Jüngern sagen konnte: Gegeben ward mir alle Gewalt im Himmel und auf Erden, gehet hin und machet alle Völker zu meiner Jüngerschaft; und siehe ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende, d. h. den Weltäon hindurch, bis jener neue Aeon anbricht, in welchem es solcher Versicherung nicht mehr bedarf. Von dem Kampf des Lichtes und der Finsterniß, welcher in einem Menschenherzen anhebt, über dem jene Sonne aufgegangen ist, von dem glorreichen Sieg, in dem er enden soll, handelt die zweite Stufe des Neutestamentlichen Schriftthums, welche in den Briefen, insonderheit den Pauliniſchen besteht. Diese tiefsten und höchsten Bewegungen, die überhaupt einem Menschenherzen möglich sind, diese Bewegungen der Menschenseele, welche auf ihr ewiges Ziel gehen, in denen ewiges Leben und ewiger Tod auf dem Spiele steht, aufzunehmen und darzustellen, vermochte keine andere schriftstellerische Form, als der Brief.

Wie alles Subjective gehören die Briefe der Gegenwart und dem

Augenblick an. Während die Vergangenheit das Reich des Epos und der Geschichtschreibung ist, so die Gegenwart das Feld der Lyrik und des Briefes. Die homerischen Gedichte haben zu ihrer Entstehung Jahrhunderte bedurft. Pindars Siegeslieder sind Gelegenheitsgedichte im höchsten Sinne des Wortes; desgleichen unsere herrlichsten Choräle, wie z. B. Luthers: Ein feste Burg ist unser Gott. Rechnet man von dem Zeitpunkt der ersten Thatsachen an, welche unsere synoptischen Evangelien berichten, bis zu ihrer schriftstellerischen Vollendung, so liegen mehrere Menschenalter zwischen inne.

Die Briefe des Apostels Paulus sind Gelegenheitsschriften und vom Augenblick geboren. Wie Worte, die aus dem Herzen quellen und dem Munde entströmen, nur einer Spanne Zeit zu ihrer Entstehung bedürfen, so sind die Sendschreiben des Apostels geworden; nicht lang überlegte Abhandlungen oder historische Berichte, sondern meist in der größten Bedrängniß des Verfassers, unter Leiden aller Art entstanden. Diese Art ihrer Entstehung stellt die Briefe neben die Reden des Herrn oder die in der Apostelgeschichte berichteten Reden der Apostel. Wie diese alle der augenblicklichen Lage und den unmittelbaren Verhältnissen entsprungen sind, so auch die Briefe. „Auch in ihnen ist noch Stimme." Gerade darum aber gilt auch von ihnen die Verheißung des Herrn über die Reden und Worte seiner Jünger, daß sie als Kinder des Augenblicks unvorbereitet und ungekünstelt Erzeugnisse eines höheren Geistes seien. Denn also heißt es: „Wenn sie euch nun überantworten werden, so sorget nicht, wie oder was ihr reden sollt: denn es soll euch zu der Stunde gegeben werden, was ihr reden sollt. Denn ihr seid es nicht, die da reden, sondern euers Vaters Geist ist es, der durch euch redet" (Matth. 10, 19. 20). Die Paulusbriefe sind „Schriften des Augenblicks, welche unvergänglich in alle Zeiten dauern sollten."*) Das sind sie durch den Geist des verklärten Christus, der in dem Apostel redete. Sie gehören Augenblicken an, welche Ewigkeiten in sich schließen. Denn ihr Verfasser ist nicht ein Petrus oder ein anderer der Zwölfe, deren Bekehrung das langsame Werk der allmähligen Erziehung Jesu war, sondern Paulus, dessen Bekehrung in dem Einen Augenblick geschah, da ihm der Herr auf dem Wege nach Damaskus erschien. Wie dieser Zeitpunkt eine Ewigkeit enthielt und einen Keim empfieng, dessen Lebenskraft durch die Jahrtausende der Heidenkirche sich erstreckt, so sind des Apostels Briefe Geistesbrunnen, wie mit Einem

*) Ewald: Die Sendschreiben des Apostels Paulus. Einleitung S. 2.

Schlage aus dem Felsen geboren, die ihr Wasser des Lebens durch die Jahrtausende strömen bis hinein in das ewige selige Leben. Die Synoptiker stellen das geschichtliche Christenthum dar, wie es im Leben Jesu vorhanden ist, die Pauliniſchen Briefe das innerliche, subjective, wie es im Glauben, in Rechtfertigung und Heiligung, in Friede, Freude und Hoffnung im heiligen Geist sich auswirkt. Jene stellen den Christus für uns, diese den Christus in uns dar. Paulus ist vor den übrigen Aposteln der Mann der Erfahrung, weil er die gewaltigsten Gegensätze in sich erlebt und durchgemacht hat: Gesetzeseiferer zuerst, darnach Prediger der Rechtfertigung durch den Glauben allein, zuvor Verfolger der Gemeinde Jesu, darnach der unter den Aposteln, welcher mehr für die Ausbreitung des Namens Jesu Christi gearbeitet hat, als sie alle. Wie die erste Stufe des Neuen Testamentes zeigt, was es um den geschichtlichen Christus sei, so sollte die zweite zeigen, was es um einen Christenmenschen sei, um seine Freiheit und Gerechtigkeit, um seine Leiden und Arbeit, um seinen Glauben, seine Liebe und Hoffnung. Die Gefäße dieser persönlichen Erfahrungen mit all ihren Schmerzen und Freuden sind die Pauliniſchen Briefe.

Daher denn auch die Bedeutung des Verfassers für diese Schriften. Während in den Evangelien des Matthäus und Markus die Spur des Berichterstatters fast so schwer zu entdecken ist, wie in den Werken Homers oder im Nibelungenlied, springt aus jeder Zeile der Pauliniſchen Briefe die charaktervolle Persönlichkeit des Apostels hervor. Ewald sagt mit Recht: „Es gibt in aller Zeiten und Völker Schriftthum sehr wenige Schriftsteller, deren Werke ein so unverkennbares, festes und gewaltiges Gepräge ihres eigenthümlichen Geistes tragen.“*) Als ächte Historiker verschwinden die Synoptiker hinter ihrem Gegenstand. Ruhig wie ein Strom, von keiner Menschenhand getrübt, fließt die synoptische Erzählung dahin. In den Pauliniſchen Schriften wogt die Subjectivität gewaltig auf und ab und zieht die Leser in die gleiche Bewegung hinein. Schön spricht hierüber Flacius, der vielgeschmähte Mann, dem doch eine gewisse Verwandtschaft mit dem Apostel nicht abgesprochen werden kann: „affectus vehementiores movet atque animos nititur ad res maximas concitare adeoque inflammare. — Quod Graeci de Pericle dicere solent, eum fulminare, tonare et totam commovere Graeciam: id nos multo justius de nostro dicemus Paulo, qui vere fulmina et tonitrua sua oratione ciebat, quae

*) Sendschreiben des Apostels Paulus. S. 2.

in universa Asia atque Europa, imo toto orbe, quam late patet, exaudita sunt et hodie quoque adhuc vox ejus ad nos per Dei gratiam magnificum quiddam sonat ommibusque seductoribus infestissima ac plane intolerabilis est.“*) Diese gewaltige Art wird nun irgendwie auch den Reden und allen Geisteserzeugnissen unseres Apostels eigen gewesen sein, wie denn seine Missionserfolge dafür Zeugniß ablegen. Aber wir haben dennoch ein Recht, zu behaupten, daß diese Persönlichkeit kein entsprechenderes Organ der Selbstdarstellung gefunden hat als die Briefe. Wir stützen diese Behauptung nicht blos auf allgemeine Erwägungen, sondern haben für sie ein höchst merkwürdiges und schwerwiegendes Zeugniß. Es ist die älteste Kritik der Pauliniſchen Briefe und vom Apostel selbst uns aufbewahrt. Im zweiten Korintherbrief (10, 10) heißt es: „Ὅτι αἱ μὲν ἐπιστολαὶ, φησι, βαρεῖαι καὶ ἰσχυραί, ἡ δὲ παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενὴς καὶ ὁ λόγος ἐξουθενημένος“. Die judaistischen Gegner des Apostels sprechen so, und ihre feindlichen Augen werden wohl im Stande gewesen sein, die Bedeutung der Waffen des Gegners abzuschätzen. Sie nennen aber nicht blos die leibliche Erscheinung des Apostels eine schwächliche, sondern auch seine Rede verächtlich und verstehen darunter nicht etwa seine Aussprache (λαλιά), sondern auch den Inhalt seiner Worte. Nun erkennt man zwar leicht die Karikatur der feindseligen Kritiker; aber wir werden ihnen glauben dürfen, daß die wahre Kraft des Apostels in seinen Briefen liegt. Wenn Baco mit Grund sagt: „Epistolae habent plus nativi sensus quam orationes, plus etiam maturitatis quam colloquia subita“, so werden wir besonders die zweite Hälfte für Paulus in Anspruch nehmen. Denn da des Apostels Reden wohl meistens dem Augenblick entsprangen und nicht durch lange Meditation und kunstreiche Disposition gestaltet wurden — an solche schriftstellerische orationes denkt Baco —, so wird der Geist desselben einer Sammlung bedurft haben, wie sie nicht die plötzliche Rede, wohl aber der Brief gestattet. Sind aber die Briefe in der That der „reife“ und vollendete Ausdruck der apostolischen Seele oder seines „inwendigen Menschen“, so verstehen wir, daß Gott, wie er den Apostel als besonderes „Rüstzeug“ erwählt hat, so auch aus den Geisteserzeugnissen dieses seines Rüstzeuges die rechten Waffen ausgewählt hat, welche der Kirche für immer verbleiben sollten.

Mit diesem subjectiven Charakter hangt ferner die eigenthümliche

*) Clavis Scripturae. Pars II. Lipsiae 1659 pag. 107.

Thatsache zusammen, daß paulinische Briefe die einzigen Schriften des Neuen Testamentes sind, welche auch den scharfsinnigsten Versuchen der negativen Kritik, sie gleich den anderen für unächt zu erklären, Trotz geboten haben. Wenn die Tübinger Schule neben den vier Briefen des Paulus noch die Apokalypse anerkannte, so hatte es mit letzterem Buche eine besondere Bewandtniß. Die Schule bedurfte dieser Schrift, um auf sie den Hebel zu gründen, der das vierte Evangelium entfernen sollte. Dagegen verfiel jenes Buch wiederum der Verdächtigung der Kritiker, welche von der Aechtheit des vierten Evangeliums ausgingen. Es bleibt also dabei, daß es nur Paulinische Briefe sind, welche sich als über allen Verdacht erhaben bewiesen haben. Was für den Originalbrief die Handschrift und das einzigartige Siegel des Verfassers ist, das muß Briefen wahrhaft bedeutender Persönlichkeiten geistigerweise eigen bleiben, wenn das Autograph längst zerstört ist. Wir bemerken, daß Paulus auf seine Handschrift aufmerksam macht, wenn er 2 Thess. 3, 17 schreibt: „Der Gruß mit meiner Paulushand, welches ist ein Kennzeichen in jedem Brief; so schreibe ich"; denn schon damals wagte man es, dem Apostel Briefe unterzuschieben (2 Thess. 2, 2); und Galater 6, 11 sagt er: „Sehet, mit wie großen Buchstaben ich eigenhändig schreibe!" In der That, war seine Handschrift eigenartig, so gilt noch vielmehr, daß sein Stil unverkennbar und die geistigen Züge seiner Schrift so gewaltig sind, daß sie keiner anderen Persönlichkeit zugesprochen werden können. Der Apostel ist der erste, der dies neue Schriftthum, das epistolische, ans Licht bringt, und streng genommen auch der einzige. Ganz anders steht es in dieser Beziehung um die synoptischen Schriftsteller. Für sie war in den geschichtlichen Büchern des alten Testamentes der Stil im Allgemeinen vorgezeichnet, und die griechische Uebersetzung der Septuaginta hatte auch die griechische Sprache vorgebildet. Wiederum ging ja dem einzelnen Evangelisten, selbst einem Petrus, eine längere Entwicklung der mündlichen Ueberlieferung voraus, in welcher eine Gesamtheit an Ausdruck des Einzelnen wie an Gestaltung des Ganzen gearbeitet hatte. Ohne alle Ueberlieferung stand Paulus da. So verwandt auch die Psalmen und Chokmah-Schriften des Alten Testamentes der literarischen Entwickelung nach den Briefen des Neuen Testamentes sind, so verschieden ist doch, noch abgesehen von dem Inhalt, die schriftstellerische Form. Der apostolische Brief ist das Erzeugniß dieses einzigen Mannes. Während für das synoptische Schriftthum auf Grund alttestamentlicher Bücher eine Gesamtheit Stil und sprachlichen Ausdruck allmählig bildete, schuf dieser Mann allein den griechischen Ausdruck für

das ganze subjective Christenthum. In seinem Munde und durch seinen Kiel lernte die hellenistische Sprache, d. h. die Sprache der Heiden, zuerst die ganze Fülle dessen ausdrücken, was ein Christenherz bewegt. Das epistolische Schriftthum des Paulus steht darum, literarisch betrachtet, die eigenartiger da, als das der synoptischen Evangelien. Jene Fundamentalschriften müssen ihrer allgemeinen Bestimmung nach auch eine allgemein menschliche Art, nämlich die einfach epische haben. Da gilt es den guten Saamen des göttlichen Wortes Jesu ohne weitere subjective Zuthaten rein und lauter mitzutheilen. Im Apostel Paulus erscheint das mit dem menschlichen Herzen und Glauben vermischte Wort. So darf denn auch die Eigenart des guten Bodens mit zur Erscheinung kommen. Aber wir finden auch in der Geschichte der christlichen Literaturen kaum ein Schriftthum, das sich dem Pauliniſchen vergleichen ließe. Es fehlte dazu nicht nur die productive Persönlichkeit, sondern auch die geschichtliche Veranlassung, ohne welche Gelegenheitsschriften, wie jene Briefe, nicht denkbar sind. Unter den apostolischen Vätern finden wir einige Epigonen, die doch nicht wirklich zu vergleichen sind. Nur Eine Persönlichkeit und Ein von ihr ausgegangenes Schriftthum darf hier aufgeführt werden. Es ist Luther und seine Briefe, wenn wir seine Bedenken und Schriften an die deutsche Nation oder seine Streitschriften wider die Schweizer hinzunehmen. Die Zeit und ihre Erregung war eine ähnliche, die großen Fragen, welche die Zeit bewegten, fast dieselben. Wiederum war seit der Apostel Zeiten keine Persönlichkeit aufgetreten, die an Originalität dem Apostel Paulus so nahe gerückt werden dürfte, als Luther. Wie Paulus die Sprache der christlichen Theologie geschaffen hat, so geht darum von Luther mit der protestantischen Theologie zugleich die deutsche Sprache der neuen Zeit aus.

Kehren wir zu Paulus zurück. Läßt man die Eigenthümlichkeit des Epistolischen außer Acht, so könnte man an Originalität des Ausdrucks und Stiles die Johanneischen Schriften, d. h. viertes Evangelium und drei Briefe des Johannes vergleichen. Auch diese Schriften stehen eigenartig in der ganzen Literatur da. Freilich folgte hier für die Kritiker nicht die gleiche Anerkennung des Verfassers. Denn sein Name steht nicht, wie der des Paulus an der Spitze dieser Schriften; nur die Tradition und geheimnißvollere Spuren der Schriften selbst führen auf den Apostel Johannes zurück. So war es den Kritikern möglich, einen originellen Autor für diese Werke in Widerspruch mit der Tradition und ohne jeglichen Anhalt in ihr zu erfinden. Dergleichen war bei Paulus und seinen Schriften nicht möglich. Was der Kritik möglich war, hat sie dennoch geleistet,

nämlich eine Reihe von Briefen dem Apostel abzusprechen auf Grund einer andern Reihe, welche die Eigenthümlichkeit desselben am schärfsten ausprägen. So ist dieselbe unvergleichliche Eigenthümlichkeit Pauliniſcher Schriften, welche dieselben vor der Verdächtigung der Kritik rettete, zugleich die Angriffswaffe gewesen, mit der man die Aechtheit einer Anzahl bestritten hat. Und in der That hat die Kritik das Recht, aus dem unzweifelhaft Pauliniſchen über das zweifelhaft Pauliniſche zu bestimmen. Aber die Aufgabe bleibt hier, das unzweifelhaft Pauliniſche nicht durch einseitige Auffassung einzuengen und aus den charaktervollen Zügen des Apostels nicht eine Karikatur zu machen. Die Baursche Tendenzkritik hat auf Grund der vier Briefe an Galater, Korinther und Römer ein Paulusbild entworfen, mit welchem sie den Paulus der A.-G. sowohl wie den der Theſſalonicherbriefe oder der Gefangenschaftsbriefe nicht einstimmend erklärte. Da haben wir denn — ohne der Einzeluntersuchung vorzugreifen — einen neuen wichtigen Gesichtspunkt geltend zu machen, ohne dessen Hinzunahme jene Hervorhebung der eminenten Eigenartigkeit des Apostels eine einseitige sein würde. Wie es überhaupt Sache des Lebens und des Geistes ist, Widersprüche in sich aufzuheben und zur Harmonie zu vereinigen, so ist es gerade die Art hervorragender Geister, hierin groß zu sein. Haben wir bisher die Eigenartigkeit und den in sich geschlossenen Charakter des Apostels ins Licht gestellt, wie er seinen Werken aufgeprägt ist, so müssen wir dem gegenüber die scheinbar widersprechende Eigenschaft desselben Mannes behaupten, vermöge der er der außerordentlichsten Selbstentäußerung und Accommodation fähig war. Wahre Festigkeit ist überhaupt nicht Sprödigkeit. Derselbe Paulus sagt den Galatern: „Und wenn ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium (— es ist das gesetzliche —) predigte, als welches ich euch verkündigt habe, der sei verflucht", (1, 8) und den Korinthern: „ich bin den Juden ein Jude geworden, den Gesetzesknechten ein Gesetzesknecht, ich bin Allen Alles geworden, damit ich auf alle Weise einige gewänne" (1 Kor. 9, 30 ff.). Das ist nun dem Apostel möglich, nicht blos weil er als eine große und universale Natur auch elastisch war, sondern er leistet das als eine Creatur in Christo. Es stimmt mit letzterem Wort sehr wohl zusammen, daß er Jesum Christum einen „Diener der Beschneidung" nennt und sein Werk darin findet, daß er seinen Reichthum aufgab und arm ward oder seiner göttlichen Gestalt und Herrlichkeit sich bis zum Tod am Kreuz entäußerte (Röm. 15, 8; 2 Kor. 8, 9; Phil. 2, 5 ff.). Von diesem Christus sagt Paulus, daß er in ihm lebe. Wenn aber von Christo gelten muß, daß er durch solchen Dienst und solche

Selbstentäußerung nicht etwa sich selbst aufgegeben oder verändert, sondern durch solche Selbstverleugnung sich vielmehr als das was er ist erhalten hat, so werden wir in jener Selbstverleugnung des Jüngers dasselbe annehmen dürfen, was von dem Meister gilt. In Gesandtschaftsdiensten Christi stehend wirbt er um die Menschen, als einziges Ziel ihre Versöhnung mit Gott erstrebend (2 Kor. 5, 20). Darum kann er denn in Allem, was hiemit nicht in Wiederspruch steht, sich den Menschen accommodiren. Aber indem er ihnen sich also hingibt, trifft er um so schärfer und schneidiger die sündige und irrige Richtung, welche Christo widerspricht, und wird gerade dadurch sein Wort als ächtes Wort Gottes schärfer und durchdringender, als ein zweischneidiges Schwert. Des Apostels Christenthum ist eben nicht ein absonderlich Pauliniſcher Lehrbegriff, den er allen seinen Hörern und Lehrern ohne Unterschied vorzutragen hätte, sondern es ist nichts anderes, als der vollkommen ins Subjective übersetzte Christus, der Christus, welcher ihm in Wahrheit zur Gerechtigkeit und Heiligung und Erlösung und auch zur Weisheit geworden ist (1 Kor. 1, 30), sodaß also wiederum aus Paulus eine neue Kreatur werden mußte, nicht aber blos ein Mensch, der seine religiöse Lebensanschauung gewechselt hat. Für diese neue Creatur waren daher jene natürlichen Unterschiede, als Jude und Heide, Grieche und Barbare, einst in der alten Welt so trennend, nicht mehr vorhanden. Dagegen macht sich der in Paulus lebende Christus gegen jegliche Mißgestaltung des Christenthums in den Gemeinden des Apostels geltend, finde dieselbe nun im innersten Verhältniß des Christen zu Christus, also im Glauben statt, oder in der Beziehung des Christen zu den Brüdern, d. h. in der Liebe, oder im Verhältniß des Christen zu gottgeordneten natürlichen Mächten, wie die weltliche Obrigkeit ist, u. s. w. Es ist eben ein neues Leben, welches eine Mannigfaltigkeit von Seiten aufweist, die alle organisch mit einander verbunden sind. Und wir brauchen nicht über den Kreis der von der Tübinger Schule anerkannten Briefe hinauszugehen, um zu zeigen, wie verschiedene Seiten des Christenthums der Apostel je nach Bedürfniß seiner Leser hervorkehrt. Welch ein gewaltiger Unterschied scheidet z. B. Römerbrief und ersten Korintherbrief! So möge hier nur auf Eines hingewiesen werden. Im Römerbrief kommen die vom Stamme „δίκαιος“ abgeleiteten Worte, als δικαιοσύνη u. s. w. im Ganzen 66 mal, im ersten Korintherbriefe 4 mal vor. Es werden in beiden Briefen ganz verschiedene Seiten des Christenthums beleuchtet. Das zeigt aber auch eine Vergleichung des Galaterbriefs mit dem Römerbrief oder auch beider Korintherbriefe.

So tritt denn in den Pauliniſchen Briefen neben der gewaltigen Perſönlichkeit des Schreibers als zweiter höchſt bedeutender Factor die Leſerſchaft hervor. Es iſt neben dem Namen des Apoſtels der zweite Name in der Ueberſchrift. Der Brief ſelbſt iſt das Reſultat einer eigenthümlichen Durchdringung beider Factoren. Aber wie in einer Ehe ſind beide nicht coordinirt, ſondern nur Ein Theil productiv. Die Leſer ſind der ſollicitirende, der bedürftige, der empfangende Theil. Aber ohne ihre Bedürftigkeit, ja ohne ihre Noth und Verſuchung würde der Apoſtel nicht in die Lage gekommen und genöthigt worden ſein, das in einem Schriftwerk objectiv werden zu laſſen, was in ihm wach oder ſchlummernd vorhanden war. Und wiederum die eigenthümliche Form dieſes Inhaltes, das Hervortreten beſonderer Seiten deſſelben wird von dem ſubordinirten Factor beſtimmt. Dazu mußte dieſer letztere in eine Manichfaltigkeit von Leſerſchaften zerfallen, damit das in ſich einige Chriſtenthum des Apoſtels dennoch die in ihm beſchloſſene Fülle des Lebens offenbaren könne. Und um endlich die Manichfaltigkeit der Sollicitation zu vermehren, tritt noch der Unterſchied der Zeit und der geſchichtlichen Situation hinzu. Ob ein ſynoptiſches Evangelium zehn Jahre früher oder ſpäter geſchrieben ward, iſt allerdings für ſeine Anlage und Abſicht durchaus nicht vollkommen gleichgiltig. Dennoch war ſein Inhalt wie die Geſtalt der einzelnen Abſchnitte im Weſentlichen auch zehn Jahre früher durch die Ueberlieferung gegeben. Bei den Briefen bringt ſchon ein ſehr unbedeutender Zeitunterſchied die größte Verſchiedenheit in Inhalt, Anlage, Zweck und Ton des Ganzen hervor. Wir vermögen dies am deutlichſten durch eine Vergleichung der beiden Korintherbriefe nachzuweiſen. Hier ſind Schreiber und Leſer dieſelben, und nur ein Zeitunterſchied von Monaten bedingt eine ſo totale Verſchiedenheit in allen jenen Beziehungen. Der Apoſtel macht ſich inſofern der Zeit dienſtbar, aber er kauft ſie zugleich aus (Eph. 5, 16). Tritt nun der Unterſchied der Leſer mit dem Zeitunterſchied in bedeutender Weiſe zuſammen, ſo werden wir auf eine nicht geringe Verſchiedenheit der ganzen Art der Briefe rechnen dürfen.

Ueber die größten Unterſchiede freilich hinaus, die die Pauliniſchen Briefe ergeben, liegt noch die Verſchiedenheit, welche zwiſchen den Reden des Apoſtels, die die A.-G. mittheilt, und den Briefen vorhanden iſt. Von dieſer Verſchiedenheit iſt ſchon früher die Rede geweſen. Sie befindet ſich überhaupt nicht mehr innerhalb Einer Stufe, ſondern ſtellt den Gegenſatz der erſten und zweiten Stufe dar. Alle Briefe des Apoſtels ſind an Chriſten gerichtet. Die Miſſions- und Vertheidigungsreden hatten als

Hörer Heiden und Juden. So war denn auch nach Form und Inhalt diese Thätigkeit eine ganz verschiedene.

Sehen wir nun auf die Briefe selbst, so werden wir, wie eben gesagt, die größten Unterschiede finden, wenn Verschiedenheit der Zeit und der Leser sich zusammenfinden.

Der früheſten Zeit gehören die **Theſſalonicherbriefe** an. Nur kurze Zeit erſt vor ihrer Abfaſſung war die Gemeinde gegründet. So werden wir es natürlich finden, daß dieſe beiden Briefe eine Art haben, welche im Unterſchied von allen ſpäteren noch eine gewiſſe Verwandtſchaft mit der erſten Stufe, d. h. mit der Miſſionspredigt des Apoſtels aufweiſt. Die Briefe bilden daher nicht nur der Zeit nach einen Uebergang von der erſten zur zweiten Stufe, von Paulus, dem Prediger, zu Paulus, dem Briefſteller. Wegen dieſer Eigenthümlichkeit haben ſie denn freilich auch der Verdächtigung der Tübinger Schule ihren Tribut zahlen müſſen.

Es folgt die Gruppe der **vier großen Pauliniſchen Briefe an Korinther, Galater und Römer.** Die Zeit rückt dieſe Sendſchreiben nahe aneinander, daher eine gewiſſe Gleichartigkeit. Aber auch die Leſerſchaft iſt in zweifacher Beziehung gleichartig. Wir haben nämlich nicht nur die beiden Briefe an dieſelbe korinthiſche Gemeinde, ſondern die Leſer des Galater- und Römerbriefs zeigen ſowohl eine ethnologiſche Verwandtſchaft, wie ſie zugleich von ganz ähnlichen Fragen bewegt werden. Dennoch zeigen dieſe Briefe eine charakteriſtiſche Verſchiedenheit, welche theils die Oberflächlichkeit, theils die Tendenz der Betrachtung verleugnete. Nicht nur zwiſchen einem erſten Korintherbrief und dem Römer- oder Galaterbriefe ergiebt ſich dieſelbe, ſondern auch zwiſchen den beiden Korintherbriefen ſowie zwiſchen dem Römer- und Galaterbrief. Es wird ſich zeigen, daß die beiden letzteren Sendſchreiben trotz ihrer nahen Verwandtſchaft doch verſchiedene Seiten des Chriſtenthums behandeln, nämlich der Römerbrief die Rechtfertigung oder die Gerechtigkeit des Chriſten in Chriſto, der Galaterbrief die Freiheit eines Chriſten in Chriſto. Schwieriger iſt es, die Inhaltsfülle des erſten Korintherbriefs zuſammenzufaſſen. Er offenbart in einer Manichfaltigkeit von Beziehungen das Weſen des Chriſtenthums gegenüber dem Spiritualismus und Dualismus griechiſcher Philoſophie und Aufklärung. Endlich zeigt der zweite Korintherbrief, als der ſubjectivſte unter den Schreiben des Apoſtels, durch die tiefſte Enthüllung des apoſtoliſchen Gemüthes das Weſen des Chriſtenmenſchen in der Selbſtverleugnung und Hingabe an Chriſtum gegenüber den ſelbſtſüchtigen Motiven des natürlichen Menſchen.

Von unserer Gruppe durch einen beträchtlichen Zeitraum geschieden, in sich dagegen zeitlich aufs engste verbunden folgen **die drei Briefe an die Kolosser, Epheser und den Philemon**. Diese Briefe sind nach ihrer eigenen Angabe zu derselben Zeit entsendet, eine Zusammengehörigkeit, welche bei anderen Paulinischen Briefen nicht weiter vorkommt. Sehen wir nun auf die große Verschiedenheit dieser und der vorausgehenden Gruppe nach Zeit und Leserschaft, so werden wir einen bedeutenderen Unterschied in Form und Inhalt gerechtfertigt finden. Auf der anderen Seite wird die Identität der Zeit und eine besondere Aehnlichkeit der Leserschaft des Kolosser- und Epheserbriefs eine Aehnlichkeit des Inhaltes erklärlich machen, wie wir sonst zwischen Paulinischen Briefen gleichfalls nicht finden. Bei dem Epheserbrief wird außerdem nachzuweisen sein, daß in ihm die Selbstentäußerung des Apostels und die Accommodation an die Art der Leser unter allen Paulinischen Briefen den höchsten Gipfel erreicht.

Mehr den allgemeinen Charakter Paulinischer Sendschreiben trägt der **Philemonbrief** und der der letzten Zeit des Apostels angehörende **Brief an die Philipper** In diesem Schwanengesang des gefangenen Paulus an die geliebten Philipper kehrt noch einmal wie zum Abschluß seines Wirkens der dem Apostel und der zweiten Stufe so charakteristische subjective und persönliche Zug zurück. Dennoch fehlt auch diesem Sendschreiben der den zwei größeren Gefangenschaftsbriefen eigenthümliche Uebergang auf das objective Gebiet nicht ganz. Wir bemerken, daß in dieser späteren Gruppe die dritte oder prophetische Stufe des neutestamentlichen Schriftthums sich vorbereitet.

Es folgt endlich der dritte Kreis Paulinischer Sendschreiben: Die **Pastoralbriefe**. Damit kommen wir zur äußersten Grenze Paulinischen Schriftthums. Der Inhalt derselben ist die Sicherstellung der Gemeinden und der Kirche überhaupt auf Grund der gesunden Lehre durch das geordnete Gemeindeamt und die Bewahrung vor einer häretischen Richtung, welche die Lehr- und Gemeindeordnung der Kirche zerrüttete. Was in den Hauptbriefen des Apostels als sein selbsteigenes glühendes Leben hervorbrach, das erscheint hier fest geprägt und gemünzt, um durch die Ueberlieferung des geordneten Gemeindeamtes für alle Zeiten gesichert zu sein. Die Untersuchung wird zeigen, daß diese Briefe, welche zeitlich und sachlich zusammengehören, ihrem Inhalt nach ächt Paulinisch sind, ihre Gestaltung dagegen einem Jünger des Apostels verdanken, welcher sie auf Grund schriftlicher und mündlicher Ueberlieferung verfaßt hat.

So finden wir denn eine Gliederung des Paulinischen Schriftthums,

welche der des synoptischen entspricht. Auch dort waren drei concentrische Kreise zu unterscheiden. Als mittleren Kreis erwies sich das ursprüngliche Missionsevangelium, wie es in seiner wesentlichen Gestalt das Evangelium des Petrus-Markus aufzeigt. Einen durch die Redensammlung erweiterten Kreis bietet das Matthäusevangelium. Endlich sind die lukanischen Schriften die nach rückwärts und vorwärts ausgedehnteste Darstellung heiliger Geschichte, der weiteste concentrische Kreis.

So finden wir, wenn man die Thessalonicherbriefe als überleitend betrachtet, gleichfalls drei Gruppen, welche sich concentrisch zu einander verhalten. Die erste sind die vier Hauptbriefe des Apostels, mit vollstem Recht nicht nur dem Umfang sondern auch dem Wesen nach an die Spitze des epistolischen Kanon gestellt. Sie bilden den Kern und Mittelpunkt Paulinischen Schriftthums, indem sie das subjective Christenthum als den Inhalt der zweiten Stufe auf die unmittelbarste Weise zur Erscheinung bringen. Der zweite Kreis, die Gefangenschaftsbriefe, bewahrt zwar diesen Mittelpunkt, schreitet aber zugleich über jenen inneren Kreis zur Objectivität der Lehre hin, eben hiemit der prophetischen dritten Stufe sich nähernd.

Endlich bilden die Pastoralbriefe gewissermaßen die feste und schützende Umhüllung des so innerlichen Lebens der zweiten Stufe durch die Feststellung der Kirchenordnung.

Wenn sich in dieser Uebersicht eine verschiedene Werthschätzung der einzelnen Gruppen ergibt, so wird hieran nur eine mechanische Betrachtung Anstoß nehmen. Ist die h. Schrift wirklich ein Organismus, durch h. Geistes Walten gewachsen, so folgt zwar auf der einen Seite, daß sie nichts unnützes und überflüssiges enthalten darf, auf der anderen aber, daß ihre Glieder so wenig von gleichem Werth oder gleicher Function sein können, wie die Glieder eines menschlichen Leibes. Es ist die Aufgabe der Einzeluntersuchung, dies gliedliche Verhältniß der einzelnen Schriften nachzuweisen; und unsre „Entwickelungsgeschichte" stellt sich aufs entschiedenste der gesetzlichen und mechanischen Schriftauffassung entgegen, welche im Neuen Testament oder wohl gar im Alten zugleich eine Sammlung gleichartiger Kapitel und Verse oder Paragraphen erblickt.

Es wird von Interesse sein, wenn wir mit dieser unserer Eintheilung des Paulinischen Schriftthums den Kanon Marcions, des Häretikers, vergleichen. Derselbe bestand bekanntlich aus einem verstümmelten Lukasevangelium und den zehn Briefen des Paulus mit Ausschluß der Pastoralbriefe. Wie die Ebioniten sich mit Einer Schrift der ersten Stufe zu be-

gnügen pflegten, so hatte der gnostische Häretiker seinen Kanon aus Paulinischen Briefen und dem Paulinischen Evangelium sich zurecht gemacht. Die Anordnung jener Briefe aber war nach Epiphanius (Häres. 42, 9) folgende: Galater, 1 und 2 Korinther, Römer, 1 und 2 Thessalonicher, Epheser (wofür aber Marcion einen Laodicenerbrief hatte), Kolosser, Philemon, Philipper.*) Mit Recht hat Baur darauf hingewiesen, daß diese Anordnung nur auf verschiedene Sammlungen Paulinischer Briefe hinweisen könne, von denen die erste jene vier Briefe: Galater, zwei Korintherbriefe, Römer enthielt, die zweite alle folgenden des Marcionitischen Kanons, oder die sogenannten kleinen Paulinen; eine dritte, die Pastoralbriefe, nahm Marcion nicht als ächt an. Die wichtigsten und mit Ausnahme der Thessalonicherbriefe auch frühesten Briefe bildeten die erste Sammlung. Dieselbe ist in sich bei Marcion nach der Zeit, im kirchlichen Kanon nach ihrer Wichtigkeit und Größe geordnet. Den folgenden Briefen stellte Marcion die Thessalonicherbriefe der Zeit wegen voran, während sie im kirchlichen Kanon wiederum wichtigeren Briefen nachfolgen. Der Zeit nach richtig schloß Marcion mit dem Philipperbriefe.

Baur als ächter Nachfolger des gnostischen Häretikers, weil selbst Gnostiker, theilt zunächst die Meinung Marcions über die dritte Sammlung, die Pastoralbriefe. Sie sind ihm, indem er die bekannte Eintheilung des neutestamentlichen Kanons bei Eusebius nochmals auf die Paulinischen Briefe angewendet wissen will, die Notha, d. h. die wirklich unächten. Die zweite Sammlung Marcions von den Thessalonicherbriefen bis zum Philipperbrief sind ihm die Antilegomena, d. h. solche, gegen welche die Kritik Zweifel erheben muß, die ihre Aechtheit immer unwahrscheinlicher machen werden. Hierin also überbietet der moderne Gnosticismus bei weitem den älteren (Matth. 12, 43 ff.). Endlich die einzig ächten Paulinischen Briefe (die Homologumena) sind jene vier bei Marcion wie im kirchlichen Kanon voranstehenden.

Diese Anschauung ist eine häretische Karikatur. Aber sie ist doch die Verzerrung einer Wahrheit; wir glauben die letztere oben angedeutet zu haben. Es ist in der That ein Unterschied zwischen jenen Gruppen Paulinischer Briefe vorhanden, welcher der Entwickelung kirchlicher Zustände entspricht. Die häretische Anschauung steigert den Fortschritt zum Widerspruch, karikirt die Mannichfaltigkeit der Harmonie, welche doch etwas anderes ist als Monotonie, zur Dissonanz. Ist dies doch überhaupt die Art

*) Vgl. Baur, Paulus II. Aufl. I. Th. S. 277 f.

der Häresie, einen Theil der Wahrheit im Widerspruch mit der vollen und ganzen Wahrheit zu betonen und zu behaupten; wie Arius in seiner Christologie den Unterschied der zwei Personen mit Negirung der Einheit, Sabellius die Einheit mit Negirung des Unterschiedes aufstellte. Es wird die Aufgabe der folgenden Untersuchung sein, in dem Fortschritt der Entwickelung den Unterschied in der Einheit nachzuweisen.

Wenn bisher von den katholischen Briefen nicht die Rede war und nach unserer Darstellung die zweite Stufe wesentlich mit dem Paulinischen Schriftthum zusammenfällt, so muß der Beweis für diese Anschauung in der Untersuchung jener Briefe geführt werden.

Drittes Kapitel:

Die beiden Thessalonicherbriefe.

Wenn man die Paulinischen Briefe in ihrer Gesamtheit einer großen Melodie vergleichen darf, die das Eine große Thema von der Erlösung in Christo Jesu und der Rechtfertigung in seinem Blute durch alle Variationen zu einem harmonischen Ende hindurchführt, aber auch durch alle Dissonanzen, welche das menschliche Herz mit seiner Sünde und seinem Irrthum hereinbringt, so sind die Thessalonicherbriefe der ruhige und harmonische Ausgang und Anfang derselben. Wie sie die frühesten Schriften des Apostels sind, so bilden sie auch ihrem Wesen nach die Einleitung zu den folgenden. Es beginnt in ihnen die Bewegung der apostolischen Seele gegen ihre Gemeinden, so weit sie uns durch die Briefe erhalten ist. Noch geht dieselbe in leiseren und sanfteren Schwingungen, als in den vier Hauptbriefen des Apostels. Das hat seinen natürlichen Grund darin, daß dem Apostel noch nicht jene Gegensätze gegenüberstehen,

durch die allein die Höhe der Bewegung in jenen Briefen hervorgerufen worden ist. Diese in den geschichtlichen Verhältnissen begründete Art ist von der Kritik als Zeichen der Unechtheit hervorgehoben worden *).

Der erste Brief an die Thessalonicher.

Es war auf der zweiten Missionsreise, welche Paulus antrat, nachdem das Apostelconcil (A.-G. 15) in Jerusalem gehalten worden. Er zog mit Silas durch Syrien und Cilicien (A.-G. 15, 41), traf dann mit Timotheus zusammen (16, 1 ff.), wurde durch ein Gesicht in Troas nach Macedonien geführt und predigte in Thessalonich.

Hier machte das Evangelium große Fortschritte unter Juden und Heiden. Durch die Eifersucht der Juden vertrieben kam Paulus über Beröa nach Athen und von da nach Korinth (18, 1 ff.), woselbst er längere Zeit verweilte. Von hier aus hat er denn zunächst den ersten Brief an die Thessalonicher geschrieben. Es drängte sein Herz, der Gemeinde Nachricht zu geben, da es ihm verwehrt worden war, länger bei ihr zu verweilen (A.-G. 17, 5—10), denn bei Nacht hatte Paulus und Silas nach Beröa flüchten müssen.

Von Athen aber hatte Paulus den Timotheus zurück nach Thessalonich gesendet, um über den Stand der jungen Gemeinde zu erfahren (1. Thess. 3, 1 ff.). Nach dessen Zurückkunft hielt es den Apostel nicht länger, er mußte den durch den Haß der Ungläubigen unterbrochenen Verkehr mit der Gemeinde wieder aufnehmen. So ist es denn nun auch nicht ein Lehrzweck, der ihn den Brief schreiben heißt, sondern der Wunsch, die Leser der vollen Geistesgemeinschaft zu versichern, welche zwischen ihm dem Apostel und der Gemeinde besteht, und die Verdächtigungen abzuweisen, mit denen die ungläubigen Juden Thessalonichs ihn, den ihren Händen entronnenen, verfolgten. Wie man Christum einen Betrüger (πλάνος Matth. 27, 63) genannt hatte, so erhoben die Juden in Thessalonich denselben Vorwurf gegen den Apostel und beschuldigten ihn unreiner Motive und listiger Mittel (2, 3: „πλάνης, ἀκαθαρσίας, δόλου"), der Habsucht, der Ehrsucht und der Schmeichelei (2, 4 ff.). Der Apostel widerlegt solche Verleumdungen durch den einfachen Hinweis auf sein Verhalten in Thessalonich, wie es seinen Lesern vor Augen liegt (2, 7 ff.). Während er die

*) Baur: Paulus II. Aufl. Bd. II. S. 94 f.

Urheber dieser gegen ihn gerichteten Unbilden nicht bezeichnet, nennt er sie, indem er der Verfolgungen gedenkt, welche seine Volksgenossen durch Aufhetzung der Hellenen gegen die Gemeinde über sie gebracht haben. Darüber sollen sie sich nicht wundern. Dieser Haß ist nur eine Fortsetzung jener Feindschaft wider Gottes Heilswerk, welche Christum in den Tod gebracht und den Apostel aus dem Lande getrieben hat. Schon ist Gottes Zorn im Hereinbrechen über solches Thun (2, 13—16). Doch bedarf der Apostel nicht vieler Worte, um die Leser seiner selbst und ihres Christenstandes zu versichern. Die Thessalonicher sind seine echten Jünger und Nachahmer, sie sein Ruhm und seine Freude (2, 14, 20). Das Siegel drücken der Gemeinschaft die gleichen Verfolgungen auf, die der Apostel und die Gemeinde zu ertragen hatten.

Aber so trefflich auch der Stand der Gemeinde war, so konnte der Apostel doch nicht seinen Brief schließen, ohne solche Ermahnungen hinzuzufügen, deren Beherzigung den Stand der Gemeinde erhalten und fördern mußte. Durch Timotheus wußte er ja, worin sie einer Förderung bedürftig erschien. So warnt er sie denn vor der Hurerei, denn sie bestand ja zumeist aus Heidenchristen (1, 9), denen dergleichen in ihrem früheren Stand nicht für Sünde galt (4, 4, 5; vgl. 1. Korinth. 6, 15 ff.); er warnt sie vor Uebervortheilung des Nächsten; endlich aber zu einem ruhigen und arbeitsamen Leben. Die letztere Ermahnung nun scheint einen Mangel vorauszusetzen, der selbst wieder aus Erkenntnißirrthum entsprang. Wie Manche durch die Vorstellung der nahen Zukunft Christi in eine Unruhe versetzt wurden, die sie an der täglichen Arbeit hinderte, so wurden andere von der Sorge erfüllt, das Kommen Christi in Herrlichkeit komme nur den lebenden, nicht aber den gestorbenen Gläubigen zu Gute (4, 11 ff.). So fügt denn der Apostel (4, 13—17) bezüglich der gleichen und gemeinsamen Verherrlichung der gestorbenen und lebendigen Gläubigen durch das Wiederkommen des Herrn ein Lehrstück von der Auferstehung der Todten in Christo hinzu, das sich für Judenchristen eher von selbst verstand, weshalb es in den eschatologischen Reden bei den Synoptikern nicht hervortritt, das aber für Heidenchristen besonders hervorgehoben werden mußte; denn für die heidnische Vorstellung war die Auferstehung des Fleisches etwas sehr befremdliches (vgl. 1. Korinth. 15, 1 ff.). Doch der Apostel gibt hier nicht eigene Lehre, sondern redet ἐν λόγῳ κυρίου (4, 15); es bedarf hier einer klaren Darstellung der Sache selbst, und die Leser sind zurechtgebracht; denn es war Nichtverständniß oder Mißverständniß, nicht aber Widerstreben gegen die Wahrheit, was diesen Irrthum bei ihnen zu-

wege gebracht hatte. Ganz anders ſtand es bei den Korinthern, und ganz anders tritt ihnen gegenüber auch der Apoſtel auf 1. Korinth. 15.

Was aber bezüglich der Zeit und Stunde des Kommens Chriſti gilt, das braucht ihnen der Apoſtel nicht erſt zu ſagen, das wiſſen ſie aus ſeiner mündlichen Unterweiſung genau genug (5, 1 ff.). Was Paulus nun hierüber wiederholt, das erinnert in Gedankengang und ſogar im einzelnen Ausdruck (z. B. 5, 3 *αἰφνίδιος* und Lukas 21, 34) an die eſchatologiſche Rede bei Lukas (21, 34—36) *). Wir können daher ſagen, daß ſich der erſte Brief Pauli an die Theſſalonicher unmittelbar an ſeine mündliche Miſſionspredigt anlehnt und ſo in beſonderer Weiſe den Uebergang von der erſten zur zweiten Stufe des Neuteſtamentlichen Schriftthums macht. Auch darin ſchließt ſich unſer Brief noch gänzlich an die erſte Stufe an, daß es nicht judaiſtiſche Irrlehrer ſind, gegen die der Apoſtel ſeine Gemeinde zu bewahren hatte, wie im Galater-, Römerbrief oder auch den Korintherbriefen. Sondern Juden waren es, die die Verfolgung über den Apoſtel und die Gemeinde gebracht hatten (A.-G. 17, 5 ff.) und nach ſeiner Abreiſe ſeine Perſon und Lehre verdächtigten. Darin liegt der große Unterſchied in der Erregung des Apoſtels, deren Spiegel ſeine Briefe. Um wie viel gewaltiger mußte dieſelbe gegenüber innerchriſtlichen, als außerchriſtlichen Gegnern ſein! So kann denn auch der Apoſtel was in Theſſalonich von den Juden gethan wurde mit dem vergleichen, was Chriſtus und dann er ſelbſt als Chriſti Jünger in Jeruſalem von ihnen erlitten habe (2, 14—16). Auf der Höhe der zweiten Stufe, welcher die auf unſre beiden folgenden Briefe angehören, treten uns Widerſacher anderer Art entgegen. Da ſind es „falſche Brüder aus den judenchriſtlichen Gemeinden," welche das Aergerniß des Kreuzes Chriſti und die daraus fließende Verfolgung wegſchaffen wollten (Galat. 2, 4; 6, 12). Jetzt noch bezeichnet der Apoſtel die Leſer als „Nachahmer der jüdiſchen Gemeinden", weil ſie gleiche Verfolgung erduldet haben. Weil dies Wort der ganzen Auffaſſung widerſpricht, welche Baur von dem Verhältniß des Paulus zu den Judenchriſten Paläſtinas und ihren Apoſteln hat, ſo muß es wiederum ein Hauptgrund der Unächtheit des Briefes ſein.**)

*) Vgl. Buch 1, Kap. IX.

**) Baur a. a. O. S. 96.

Der zweite Brief an die Thessalonicher.

Der erste Brief des Apostels hatte die Thessalonicher zwar in einem wichtigen Punkte, bezüglich der entschlafenen Gläubigen, zurechtgebracht, aber schon war in der Gemeinde eine neue Beunruhigung über ein verwandtes Stück des vernommenen Evangeliums eingetreten. Es gab daselbst Leute, welche die Wiederkunft des Herrn unmittelbar bevorstehend glaubten und an diesen Satz irre führende Folgerungen knüpften; wahrscheinlich glaubten manche das Aufgeben ihrer gewohnten Beschäftigung hierauf gründen zu können (2. Thess. 3, 11, 12). Man suchte jenen Satz nicht nur mit Aussagen prophetischer Männer in der Gemeinde zu begründen, die wohl besonders in den Verfolgungen, die die Gemeinde zu erdulden hatte, die Anzeichen des Endes zu erblicken wähnten, sondern man berief sich auch auf angebliche Aeußerungen des Apostels, und endlich war in der Gemeinde ein angeblicher Brief des Apostels verbreitet, welcher die Meinung enthielt, der Tag des Herrn sei da (2, 2; vgl. 2, 15; 3, 17).

Nachdem der Apostel dies erfahren hatte, — wir wissen nicht, durch wen — schrieb er zur Ergänzung seines ersten Briefes den zweiten.

Der Apostel verfährt hier etwas nachdrücklicher; aber er thut nicht mehr, als daß er die mündlich ertheilte Katechese über den Tag des Herrn klar und scharf fixirt; auch jetzt lehrt er nichts Neues, sondern er erneuert und berichtigt nur ihre Erinnerung (2, 5; 2, 1—12). Der Apostel warnt die Leser in ähnlicher Weise, wie Christus seine Jünger im Beginn der eschatologischen Rede Matth. 24, 4—15; Luk. 21, 8 ff., den Tag seiner Erscheinung für eingetreten zu halten,*) bevor geschehen sei, was ihm vorausgehen müsse. Das ist aber die Enthüllung des antichristischen Geheimnisses; noch ist vorhanden, was dieselbe hindert. Das kann nur die natürliche Mitgift der Völker an Sittlichkeit, Recht und Frömmigkeit sein, wie sie besonders in dem Rechtsstaat der Römer sich als Hinderniß einer absolut widergöttlichen Weltentwicklung bewies **). Als ein neues noch gewaltigeres Hinderniß derselben ist seit der Christianisirung der weltherrschenden Völker das Christenthum hinzugetreten. Wenn altes und neues Erbe von der Kulturentwicklung aufgezehrt sein werden, dann wird das Geheimniß der Bosheit sich offenbaren.

Es liegt nicht im Plane unserer Darstellung, auf alle Gründe ein-

*) ἐνέστηκεν heißt „ist da" vgl. 1. Kor. 3, 22.

**) Vgl. Hofmann: die h. Schrift neuen Testaments Th. 1 zu der Stelle.

zugehen, welche die Baur'sche Schule gegen die Aechtheit der beiden Briefe vorgebracht hat. Es genügt, auf die in der That gründliche Widerlegung hinzuweisen, welche sie von Seiten Hofmann's gefunden hat*).

Indem diese frühesten Briefe des Apostels gewissermaßen nur ein Supplement zu seiner mündlichen Missionspredigt über das letzte Stück derselben, von der Wiederkunft des Herrn, geben, bilden sie den Uebergang von der ersten Stufe, welche die Missionspredigt umfaßt, zu der zweiten, welche jene voraussetzt. Diese Bedeutung unserer Briefe spricht geradezu ein Wort des letzten aus, welches sich an jene Wiederholung und Ergänzung der mündlichen Predigt K. 2 anschließt, 2, 15: „so stehet nun fest, Brüder, und haltet an den Ueberlieferungen (παραδόσεις), in denen ihr unterrichtet wurdet, sei es durch Wort oder Brief von uns".

Der erste Kreis Paulinischer Briefe: die beiden Korintherbriefe, der Galater- und Römerbrief; viertes bis siebentes Kapitel.

Viertes Kapitel:

Der erste Korintherbrief.

Nachdem Paulus in einem ein und einhalbjährigen Aufenthalt zu Korinth (A.-G. 18, 11) die Gemeinde daselbst begründet hatte, verließ er mit Aquila und Priscilla diese Stadt und kam nach Ephesus, blieb aber daselbst nur kurze Zeit und ging nach Jerusalem und Antiochien. Von da durchzog er Galatien und kehrte für längere Zeit nach Ephesus zurück. Seine Stelle vertrat gewissermaßen während dem in Korinth Apollos, ein alexandrinischer Judenchrist, ein beredter und schriftgelehrter Mann (A.-G. 18, 18—19, 1). Der Aufenthalt des Apostels in Ephesus dauerte an 3 Jahre (A.-G. 19, 8. 10; 20, 31). Hierauf zog Paulus über Mace-

*) Die h. Schrift neuen Testaments u. s. w. Th. 1.

donien nach Achaja, also wohl nach Korinth (A.-G. 19, 21); doch blieb er nur drei Monate (20, 1—3), er eilte zurück nach Jerusalem. In jenen Aufenthalt nun zu Ephesus, später in Macedonien und Achaja sind die zwei Korintherbriefe, der Galater- und Römerbrief zu verlegen. Da aber die Zeitfolge nicht ganz genau zu bestimmen ist, so ordnen wir diese Briefe nach einem anderen Gesichtspunkt.

Wir schließen die Korintherbriefe unmittelbar an die Thessalonicherbriefe, weil dieselben sich inhaltlich berühren; wie dies wiederum der Fall ist zwischen Galater- und Römerbrief. Zwar sind die Leser dieser sämtlichen Briefe weit überwiegend Heidenchristen. Aber während die Thessalonicher- und Korintherbriefe fast nur Fragen heidenchristlicher Natur behandeln, beziehen sich Galater- und Römerbrief auf Probleme, welche ihren Ursprung im Judenchristenthum haben. Die nahe Berührung der Thessalonicherbriefe mit den Korintherbriefen in Worten und Sachen, welche von Baur dahin erklärt worden ist, daß jene von einem Fälscher hauptsächlich aus diesen gefertigt worden seien *), beruht darauf, daß die beiden Gemeinden Einer Nationalität sind und trotz bedeutender Verschiedenheiten den Gemeinden der Galater und Römer gegenüber zusammengestellt werden müssen.

Dagegen treten wir nun mit den Korintherbriefen in die Klasse der pauliniſchen Schriften, die ein ganz besonders eigenthümliches Gepräge an sich tragen, nicht nur im Verhältniß zu anderen Neutestamentlichen, sondern selbst zu den übrigen Pauliniſchen Briefen. Hier liegt nun auch der Unterschied von den Thessalonicherbriefen. Die Leser der letzteren erscheinen in dem kurzen Bestande ihres Christenthums fast normal. Und wenn auch der Apostel einige sittliche Ermahnungen nöthig findet, so weiß er doch, daß er nur zu größerem Nachdruck ihnen sagt, was sie selbst sich vorhalten werden. Was aber ihren Glaubensstand anbetrifft, so haben sie so rückhaltlos des Apostels Predigt aufgenommen und ihr so vollständig Raum gegeben, daß der Apostel ihren Stand nur anerkennen kann. Es bedurfte eigentlich nur einer Ergänzung des prophetischen Inhaltes der Predigt, um ihr Glaubensbewußtsein völlig zu machen. Hieraus folgt nun aber, daß wir, von dem eschatologischen Inhalt unserer Briefe abgesehen, die eigenthümliche Art unseres Apostels aus diesen Briefen nicht kennen lernen. Denn er fand ja keine Veranlassung in dem Stande der Gemeinde, in die Tiefe seiner Brust zu greifen, um ihr zu geben. Diese negative

*) Baur a. a. O. S. 342 ff.

Art unsrer Briefe ist es denn auch gewesen, welche Baur veranlaßt hat, sie für unächt zu erklären; mit welchem Recht, bedarf keiner Darlegung.

Ganz anders stellen sich nun die der Zeit nach an die Thessalonicherbriefe heranreichenden 4 Hauptbriefe dar. Sie sind an Gemeinden gerichtet, die jener Vollkommenheit entbehrten, oder dieselbe, wenn sie sie besaßen, zum Theil verloren hatten. So hat es der Apostel in ihnen mit einem Gegensatz zu thun. Während dort nur Einer redet, macht sich hier eine zweite Stimme, die der Gemeinde, in einem gewissen Kampfe mit der ersten geltend. Dadurch aber wird die erste, die Stimme des Apostels, nicht etwa zurückgedrängt, vielmehr provocirt, in ihrem ganzen Umfang und ihrer vollen Stärke sich zu zeigen und ihren ganzen Inhalt zu offenbaren. Dort fanden wir die Seele des Apostels in Ruhe, doch darum auch ihre Tiefe verhüllter. Hier regt der feindliche Sturm die Seele auf, so daß sie ihre Abgründe öffnet und all ihre verborgenen Schätze zeigt.

Fragen wir nun, was sind die Gegensätze, welche feindlich an die Seele des Apostels herantreten, weil sie sich gegen sein Werk, die Christengemeinden, erheben, so können es wiederum nur die zwei sein, die uns auf der ersten Stufe des Neutestamentlichen Schriftthums begegneten: der gnostisch-ethnische und der ebionitisch-judaistische.

Es sind eben die nach der Natur der Dinge allein möglichen, da das Christenthum einem verkehrten Judenthum und dem Heidenthum gegenübertrat. In den heidenchristlichen Gemeinden aber trat nicht nur der heidnische Irrthum in Kampf mit dem Christenthum, sondern auch der judaistische, wenn die ebionitische Parthei in einer heidenchristlichen Gemeinde irgend Wurzel fassen konnte. Das war aber wegen der nationalen Art und Prädisposition nicht sowohl bei den ächt griechischen, als bei der römischen und galatischen (celtischen) Gemeinde der Fall.

In den Hellenen nun finden wir die Vertreter der universalheidnischen Art. Wie die indogermanische Völkerkette die Blüthe und Zusammenfassung aller Heidenvölker ist, so erscheinen die Hellenen wiederum als Kompendium der Indogermanen. Ihre Mythologie ist die universalheidnische, ihre Kunst und Philosophie die klassische. Sind die Hellenen ein allseitiger Ausdruck des indogermanischen Heidenthums, so die Römer ein einseitiger; durch diese Einseitigkeit und Einheit kommen die letzteren freilich in staatlicher Entwicklung den Griechen weit voran, sind dagegen in Kunst und Wissenschaft von jenen abhängig und erscheinen überhaupt völkerpsychologisch betrachtet nicht als der entgegengesetzte Pol zu den Juden, sondern vielmehr auf heidnischem Gebiet mit den letzteren in gewissem Sinn verwandt. Daher

der Apostel als die zwei Pole der Menschheit nie Juden und Römer, sondern nur Juden und Hellenen einander gegenüberstellt (Röm. 1,16).

Innerhalb Griechenlands aber erscheint zu des Apostels Zeiten Korinth wieder als ein Kompendium hellenischen Volksthums;*) ausgezeichnet als Sitz griechischer Sophisten, berüchtigt als Heimath des ausschweifendsten Aphroditedienstes.

Indem nun in der christlichen Gemeinde Korinths eine Reaction des unüberwundenen hellenischen Heidenthums gegen das Christenthum stattfand und deutlich zur Erscheinung kam, indem aber jede derartige Verletzung des christlichen Wesens der Gemeinde den Apostel und geistigen Vater derselben wie das christliche Gewissen traf, erhob sich der Apostel sieghaft gegen solche Erscheinungen. Wie der Stahl nur vom Stein getroffen die Funken sprühen und schlummerndes Licht und schlafende Wärme wach werden läßt, so offenbaren erst die Provocationen, welche für den Apostel in Mißständen der korinthischen oder galatischen Gemeinde lagen, den Reichthum der göttlichen Kraft des Apostels. Jene Mißstände haben denn nach Gottes Willen die wirkende Ursache sein müssen, die Funken aus dem Heidenapostel heraus zu locken, deren Licht und Wärme seitdem die Kirche erhält und gedeihen läßt.

Während nun andere Schriften des Neuen Testaments gegen die antichristischen Früchte sich richten, welche aus jener hellenisch heidnischen Art hervorwachsen, z. B. 1 Brief des Joh., sind es die Korintherbriefe, welche in besonderer Weise gegen die Wurzel jener Früchte streiten.

Sehen wir hierauf zunächst den ersten Brief an die Korinther an. Sogleich im ersten Kapitel stellt der Apostel, prophetisch in die Tiefe der Völkeringenien schauend, den Satz auf: „Juden fordern Zeichen, Hellenen Weisheit" (1, 22). In der gesetzlichen Offenbarung des Alten Testaments meinten jene ebensowohl die genügende Erkenntniß göttlicher und menschlicher Dinge, als auch das genügende Mittel zu besitzen, durch dessen Anwendung sie im Stande wären, den Willen Gottes zu erfüllen und ein heiliges Leben zu führen (Röm. 2, 17 ff.). So begehrten sie denn in einer Offenbarung Gottes nur die Offenbarung seiner Macht und Herrlichkeit, durch welche sie aller Uebel entledigt und in den vollkommenen Lebensstand versetzt würden, dessen sie sich würdig erachteten. Von dieser Sinnesart der Juden wird gelegentlich des Hebräerbriefs weiter die Rede sein.

In den Hellenen stellt sich mit der höchsten Erkenntnißbegabung

*) Vgl. Bleek Einl. ins Neue Testament II A. S. 389.

auch das Streben des natürlichen Menschen dar, durch die Kraft der Erkenntniß, durch die Philosophie die Erlösung zu vollziehen. Die Philosophie hat es mit dem Nachweis der Gründe des Seienden und dadurch mit der Erkenntniß der Nothwendigkeit des Wirklichen zu thun. Sie meint, wenn es ihr gelungen sei, die letzten Gründe aller Erscheinungen zu entdecken, also alle Räthsel zu lösen, welche die Wirklichkeit aufgibt, eben in jenen Gründen auch die Erlösung und Ruhe gefunden zu haben, nach welcher der Mensch sich sehnt. Ein ähnliches Streben zeigte sich in der großen Entwickelung der Philosophie der Neuzeit, insonderheit der Hegelschen Philosophie; wie denn nach den Griechen kaum ein anderes Volk genannt werden mag, das an Erkenntnißbegabung höher stünde, als das deutsche. Ebenso, wenn auch in anderer Weise, begleitet jenes Streben die neuere Naturwissenschaft.

Jener althellenischen Wurzel entsprang die grundstürzende Häresie des Gnosticismus, im Namen ihr Wesen aussprechend; es ist die häretische Richtung, welche das Christenthum in Erkenntniß oder Philosophie umsetzen will. Tritt dieser hellenischen Sinnesrichtung das Christenthum gegenüber, so wird es als eine neue Weisheit beurtheilt. Der Apostel hält solchem Streben des natürlichen Menschen das Kreuz Christi vor. Das Christenthum ist nicht eine neue Philosophie, sondern das Wort vom Kreuz. Es bringt weder, was die Juden, noch was die Hellenen begehren. Den Einen ist es ein Aergerniß; den Anderen eine Thorheit. Denn während die Juden eine Offenbarung der Allmacht Gottes zu ihrer eigenen Verherrlichung erwarteten, hat Gott in Christo vielmehr seine Schwäche (ἀσθένεια) zur Erscheinung gebracht, sofern er ihn dem schmachvollen Tode, den Händen seiner Feinde überließ. Daß auch der Tod Gewalt hat über Göttliches, über Heiliges und Gott Wohlgefälliges, kann es eine deutlichere Offenbarung der göttlichen Schwachheit geben?

Jenem Streben des natürlichen Menschen aber nach Erkenntniß erscheint das Kreuz Christi als thatsächliche Thorheit. Denn Sterben heißt: ins Dunkel, ins Schweigen treten, nach dem Wort des Dichters „der Rest ist Schweigen." Der Tod ist nicht die Lösung der Räthsel, sondern selbst der Räthsel größtes.

So ist der offenkundige Inhalt des Christenthums, der Kreuzestod Jesu, nur eine Offenbarung der Schwäche und der Thorheit Gottes. Was das Wort von Christi Auferstehung enthält, das ist nur für den Glauben vorhanden, nicht ist es eine aller Welt offenkundige und unzweifelhafte Thatsache. Demnach hat sich Gott in Christo weder für Juden noch

Hellenen von jener Sinnesart offenbart, sondern für solche, wie sie Christus selbst schildert Matth. 5, 3, 4, 5, 6; 11, 25—30. Und wiederum muß Gott in Christo nicht zunächst seine Weisheit noch seine Allmacht, sondern seine erbarmende Liebe offenbart haben.

Die Weisheit darf nicht thöricht auftreten, noch die Allmacht schwach. Nur die Liebe darf es, ja muß es, wenn sie dadurch rettet, was verloren ist, wenn sie dadurch sich selbst erweist (13, 7). Solche Liebe aber, welche durch Schwachheit die gewaltigsten Feinde besiegt und den Tod zum Schöpfer des Lebens macht, welche die Thorheit zum Mittel der Weisheit macht, erweist sich an denen, die sich ihr hingeben — was nur im Glauben geschehen kann — als Gotteskraft, als Gottesweisheit, beides aber in vollkommener Weise. Denn das ist gewiß die vollkommene Stärke, die in ihrer Schwäche die gewaltigsten Wirkungen thut, (2 Kor. 12, 9) und das ist die vollkommene Weisheit, die nicht an der Thorheit ihre Grenze und ihren Widerspruch hat, sondern sich der Thorheit bedient, um denen zu helfen, denen Weisheit nicht zu helfen vermochte.

Wie die erbarmende Liebe Gottes der Quell jener also beschaffenen Offenbarung, so ist ihr Zweck, daß Niemand vor Gott sich rühmen könne, weder die Juden ihrer Gesetzeswerke, noch die Hellenen ihrer natürlichen Weisheit. Wer aber durch gläubige Aufnahme der Offenbarung Gottes in Christo des Heiles theilhaftig geworden, der hat nur Ursache, Gottes sich zu rühmen, da er nicht in sich den Ursprung des Heiles, sondern in Christo findet, welcher uns geworden ist zur Weisheit, zur Rechtfertigung, zur Heiligung und zur Erlösung von allem Uebel (1, 17—31).

Der Apostel spricht in dem betrachteten Abschnitt mit Rücksicht auf die korinthischen Christen und ihre Gemeindezustände in wahrhaft gott- und geistgelehrter Weise (2, 12 ff.) aus, was Christus den Menschen geworden ist, also was es um das Christenthum nach seiner subjektiven Verwirklichung ist. Die Hellenen meinten darin nur eine Bereicherung ihrer natürlichen Weisheit oder Philosophie zu finden. Dieser tritt es vielmehr, da es Wort vom Kreuze ist, als Thorheit entgegen. Hat es aber ein Mensch als Offenbarung der erbarmenden Liebe Gottes, als Vergebung der Sünden im Glauben aufgenommen, dann wird es ihm ebensowohl zur Weisheit, wie zur Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung.

Wir haben in diesen Sätzen die Grundanschauung, welche durch unseren Brief geht und den Maßstab bildet, an dem die übelen Erscheinungen des korinthischen Gemeindelebens gemessen werden. Zeigen wir das an den Hauptzügen des Sendschreibens.

Mit jener gnostischen Sinnesrichtung hangt bei den Korinthern aufs engste die Streitsucht und Parteizertrennung zusammen (1, 10 ff.; 3, 3 ff.). Wo das Erkennen zum Mittelpunkt gemacht wird, da gehen sogleich die Geister auseinander. So hat von jeher jeder Philosoph wider den anderen gestanden. Daher waren denn unter den Korinthern sogleich alle überhaupt möglichen Parteien der Urchristenheit vorhanden, solche, die des Paulus, andere, die des Apollos, welcher die Thätigkeit des Paulus in Korinth fortgesetzt hatte, andere, die des Kephas, des Hauptes der Zwölfe, endlich die, welche nur Christi sein wollten — doch wahrscheinlich so, daß sie über der Apostel Predigt sich hinaussetzen zu können vermeinten. Der Apostel gibt weder eine Schilderung noch eine Kritik der einzelnen Parteien. Das ist für moderne Kritiker um so mehr Veranlassung, ihn durch ihre Hypothesen zu ergänzen. Das Schweigen des Apostels ist aber gerade charakteristisch. Nicht durch ihren sachlichen Inhalt waren jene Gruppen bedeutend, — wie denn die nach Apollos sich nennende nur dessen beredte und geistreiche Darstellung vorgezogen haben wird, — sondern der Apostel hat bei den Korinthern nur die allgemein vorhandene Neigung zum Parteiwesen zu tadeln. Wahrscheinlich verbargen sich in der Partei des Kephas, deren Vertreter wohl von diesem Apostel getauft und von Jerusalem nach Korinth gekommen waren, ebionitische oder gesetzliche Meinungen. So streng der Apostel im Galater- oder Römerbrief gegen dergleichen auftritt, hier verliert er kein Wort; denn dieselben hatten keine tieferen Wurzeln in der Gemeinde, die vielmehr den entgegengesetzten Irrthümern, den antinomistischen, ausgesetzt war. Er redet allein gegen die Lust am Sektenwesen, welche selbst gnostischer Art ist. Denn offenbar meinten die Korinther, wenn sie im Christenthum Philosophie suchten, dasselbe ertrage das Sektenwesen ebenso gut, wie die Philosophie in Griechenland die verschiedenen Philosophenschulen und ihr Gezänk. —

So sehr dem Christenthum solches Getreibe widerspricht, so wenig paßt auch zu der Predigt des Evangeliums als Erscheinungsform die Art und Methode menschlicher und natürlicher Weisheit, noch darf jene, die Predigt von dem Gekreuzigten, durch letztere inhaltlich bereichert werden (2, 1 ff.). Jener natürlichen Weisheit steht die Predigt als Thorheit gegenüber, am Herzen und Sinn des Menschen erweist sie sich dagegen als überwältigende, neu schaffende Kraft heiligen Geistes. Allerdings wird das Evangelium dem Wiedergebornen, der seine Kraft erfahren hat, auch zur Gottesweisheit (2, 6 ff.). Aber dieselbe stammt nicht her von den Weltweisen, welche in Kraft des Geistes dieser Welt reden, sondern sie

kommt aus dem Geiste Gottes, der allein darüber Auskunft geben kann. Ist doch ihr Inhalt die künftige Welt und deren Ordnung, die Herrlichkeit der Kinder Gottes, die bis jetzt nur im Geheimniß der Ewigkeiten versehen ist. Was aber im Innern Gottes ruht, kann nur der Geist Gottes offenbaren. Wiederum ist die von ihm stammende Weisheit nur für die geistlich gearteten vorhanden, für die, welche erst schon dieses Geistes Kraft an sich erfahren haben. Der natürliche Mensch, nur in dieser Welt lebend, vernimmt nichts davon; ihm bleibt die Weisheit Thorheit.

Der Apostel macht die Leser darauf aufmerksam, daß er die Gottesweisheit ihnen noch nicht habe mittheilen können, da bei ihnen die vorausgehende Predigt von der Thorheit des Evangeliums noch nicht gewirkt habe, was sie sollte (3, 1 ff.). Wären sie wahrhaft geistlich, so würde Partei- und Streitsucht nicht unter ihnen sein. Paulus hat unter ihnen den Grund gelegt, Apollos fortgebaut (3, 10 ff.). Jener Grund ist Christus Jesus, der Gekreuzigte. Wer nun, ohne selbst wahrhaft auf diesem Grund zu stehen und seine Art, die Wiedergeburt durch den Geist, empfangen zu haben, nach den Gedanken jener Gottesweisheit verlangt und dadurch Christo anzugehören meint, der möchte, wenn das Feuer der letzten Drangsal über die Gemeinde, das Haus Gottes, hereinbricht, nicht als unvergänglicher Baustein dieses Tempels erfunden, sondern als Holz oder Stroh vom Feuer verzehrt werden. Diese Warnung gilt zunächst den Lesern; sie gilt auch den Predigern des Wortes, ihrerseits nicht durch Vermischung des Evangeliums mit der Art der natürlichen Weisheit die Hörer zu täuschen, damit diese nicht wähnen, auf dem ewigen Grunde zu ruhen, während sie unwiedergeboren noch der Welt angehören. Darum sollen sich aber die Leser auch nicht an Menschen hängen und ihre sonderliche menschliche Art; sie gehören allein Christo an und haben in ihm über alles Geschaffene Macht. Was aber die Apostel und Lehrer betrifft, so erfinden sie nicht etwa, wie Philosophen, was sie vortragen, sondern sie sind nur Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes. Von solchen verlangt man nicht, was die Leser begehrten, besondere Geschicklichkeit und Kunst, sondern Treue (4, 1, 2). Darüber nun sollen sie nicht vor der Zeit richten; erst Gottes Gericht wird es an den Tag bringen (4, 3—5). Hat schon hiemit der Apostel dem verkehrten Begehren der Korinther nach sonderlicher Weisheit und Kunst ihrer Lehrer als die wesentliche Eigenschaft derselben die Treue gegen ihren Meister, Christus, entgegengesetzt, so kommt er nun auf den allgemeinen Schaden der Gemeinde zu sprechen

(4, 6 ff.). Es ist die mit ihrer gnostischen Sinnesrichtung unzertrennliche Selbstüberhebung des Einen über den Anderen (vgl. 8, 1). In ihrer vermeintlichen Erkenntniß fühlen sie sich gesättigt; auch mit der heidnischen Welt haben sie sich, — eben in jener Art noch so sehr weltförmig — in ein so gutes Verhältniß gesetzt, daß es den Anschein hat, als sei für sie das Reich der Herrschaft schon da. Ihrem Stand und Gebahren stellt der Apostel in erschütternder Ironie die Lage ihrer Meister gegenüber, die, wie zum Tode Verurtheilte, die unterste Stufe in der Menschheit einnehmen, ein Schauspiel Engeln und Menschen. Sie so klug in ihrem Christenstand, die Apostel thöricht um Christi willen; sie starke Geister (z. B. bei Götzenopfermahlzeiten 8, 1 ff.), der Apostel schwach aus Liebe zu den Brüdern; und ihrem Herrlichkeitsstande gegenüber die Apostel als Weltkehricht angesehen, den man so bald als möglich hinausschaffen müßte.

Endlich fordert der Apostel die Leser in väterlichem Sinn auf, statt in solchem Gegensatz zu ihm zu stehen, ihn vielmehr nachzuahmen (4, 14 ff.). Wenn er aber zu ihnen kommen wird, wird er sich überzeugen, ob das Reich Gottes wahrhaft unter ihnen ist; dasselbe besteht aber nicht in Worten, sondern in Kraft.

Solche Kraft, welche eine neuschaffende und heiligende ist, läßt die Gemeinde gänzlich vermissen, da unter ihr ein Blutschänder geduldet wird (5, 1 ff.). Darin tritt ein Vorzeichen des späteren Antinomismus der Gnostiker auf. Sie haben den alten Sauerteig der heidnischen Gesetzlosigkeit auszufegen versäumt (5, 6 ff.). Und ein anderes Laster hat die Gemeinde in sich wuchern lassen, die Habsucht. Ist es doch soweit gekommen, daß Gemeindeglied gegen Gemeindeglied vor dem heidnischen Richter steht (6, 1 ff.). Es sind die beiden Sünden, Hurerei und Habsucht, die sonderlich bei den Heiden im Schwang gehenden Laster. Der Apostel stellt nochmals fest, daß solche Laster, wie die genannten, ausschließen vom Reiche Gottes (6, 9 f.).

Auf Grund der dualistischen Anschauung des Heidenthums und der heidnischen Philosophie galt die Hurerei, die geschlechtliche Ungebundenheit, als etwas dem sinnlichen und leiblichen Gebiet angehöriges, für erlaubt; für ebenso sittlich gleichgiltig, als die Freiheit im Essen und Trinken (6, 13). Indem der Apostel zu der Frage übergeht, was dem Christen erlaubt sei, erklärt er: „im Namen des Herrn Jesu und im Geiste unsres Gottes ist mir Alles erlaubt, doch so, daß ich es nicht Gewalt über mich

gewinnen lasse" (6, 11, 12).*) Was sich also mit dem Wohnen Jesu Christi und des h. Geistes im Herzen des Gläubigen verträgt, das ist ihm erlaubt. Jenes ist aber nicht blos ein geistiges Verhältniß, sondern unsere Leiber sind Glieder Christi, sind Tempel des h. Geistes, werden einst auferweckt werden, wie Jesus auferweckt ward. So ist es unmöglich für den Christen, daß er mit einer Hure Ein Leib werden kann. Es scheitert der heidnische und gnostische Dualismus und Spiritualismus an dem sittlichen Geiste und dem umfassenden Monismus des Christenthums, welches Seele und Leib gleichermaßen heiligt.

Aber auch bezüglich einer Frage, die allerdings in das Gebiet der christlichen Freiheit gehört und über die die Leser dem Apostel brieflich sich ausgesprochen hatten, nämlich der Frage, ob ehelich werden oder nicht, zeigt er ihnen, wie weit ihre vermeintliche Erkenntniß fehl gehe (7, 1 ff.). Der Apostel betont mehrmals im Gegensatz zu der ihm bekannten Meinung der Korinther, daß eheloser Stand vorzuziehen sei, weil der Christ dann ungetheilt dem Dienste des Herrn sich ergeben könne. Doch das ist Sache der christlichen Freiheit, obwohl auch hier nicht die Willkür zu entscheiden hat, sondern die Rücksicht auf die Gnadengabe des Herrn. Als eine göttliche Ordnung verträgt sich aber die Ehe mit dem Christenstand, ja sie wird nothwendig, um die Hurerei abzuwehren. Der Apostel führt sodann diese sittliche Frage nach einigen Seiten aus, welche für die korinthische Gemeinde eine konkrete Bedeutung hatten.

Anders wieder verhält es sich mit dem Essen des Opferfleisches (8, 1 ff.). Die Gemeinde ging nur von ihrer Erkenntniß aus und von ihrer Freiheit, dieser Erkenntniß gemäß zu handeln. Die Erkenntniß, in welcher der Apostel mit der Gemeinde übereinstimmt, sagt, daß für den Christen das Opferfleisch nicht von anderem sich unterscheide und daher auch ohne Schaden genossen werden könne. Der Apostel aber weist darauf hin, daß die Leser ein Anderes hintansetzen, die Liebe zu den schwachen Brüdern, welchen jene Erkenntniß mangelt, deren Gewissen vielmehr durch solches Essen beschwert wird. Diese Liebe, welche auferbaut, während die Erkenntniß aufbläht, gebietet, dessen sich zu enthalten, wessen man ohne eignen Schaden entbehren kann, wenn diese Enthaltung dem Bruder den Anstoß erspart. Und nun stellt sich der Apostel in dem Gebrauch seiner christlichen Freiheit, in dem Gebrauch seines Apostelamtsrechtes den Lesern als Vorbild hin, damit sie erkennen, eine wie ganz andere Macht ihn da-

*) Vgl. für diese Auffassung der Stelle Hofmann a. a. O.

rin bestimme, als Freiheit und Berechtigung (9, 1 ff.). „In voller Freiheit hab' ich mich allen zum Knechte gemacht, damit ich ihrer desto mehr gewänne; und bin den Juden ein Jude geworden u. s. w." (9, 19 ff.). Die Liebe also ists, die den Apostel hat Allen Alles werden und seine Freiheit wie sein Recht beschränken lassen.

Als warnendes Beispiel dagegen hält ihnen Paulus die Kinder Israel in der Wüste vor (10, 1 ff.). Auch sie waren aller Gnaden der göttlichen Erlösung aus Aegypten theilhaftig geworden. Dennoch, als die Versuchungen herantraten und es sie zum Bösen gelüstete, nämlich an heidnischen Lastern sich zu betheiligen, da wurden ihre Gebeine in der Wüste zerstreut. So gilt denn den Lesern die Warnung, sich vor solchen Versuchungen zu hüten, wie sie der heidnische Götzendienst dem Christen bereitet (10, 11—14).

Aber nicht blos Versuchungen gilt es durch Vermeidung der Götzenopfermahlzeiten aus dem Wege zu gehen und dem Anstoß, der dem Gewissen des Erkenntnißschwachen gegeben wird, sondern es handelt sich auch um eine Sünde, welche jene Theilnahme an sich selbst ist. Die Korinther waren der Meinung, die Opfermahlzeit habe für sie durch ihre Erkenntniß, daß es um die Götzenbilder nichts sei, keine andere Bedeutung, als irgend ein anderes Gastmahl; ihr Essen sei also ein blos natürlicher Akt. Solcher Meinung gegenüber beruft sich Paulus gerade auf ihre Einsicht und fordert sie auf die folgende Vergleichung anzustellen (10, 15 ff.). Im Abendmahl des Herrn ist das Empfangen des Weihekelches Gemeinschaft mit dem Blute Christi, und des Brotes, das gebrochen wird, mit dem Leibe Christi. Jene heilige Handlung setzt in Gemeinschaft mit dem Herrn, nicht das innere Geistesverhältniß zu ihm. Nun ist freilich das Götzenbild nicht, wofür es gehalten wird, also auch nicht das ihm Geschlachtete. Aber was da geopfert wird, das wird den Dämonen geopfert, welche sich hinter dem heidnischen Kult verbergen.

So tritt, wer am Mahl der Dämonen theilnimmt, in Gemeinschaft mit denselben, mag er auch in seinem Inneren sich von ihnen ferne wähnen.*)

Zum Schlusse endlich gibt der Apostel (praktische) Rathschläge für ihr Verhalten in den unvermeidlichen Beziehungen zu der heidnischen Welt (10, 23 ff.).

Die Korinther huldigten offenbar in der Frage von den Opfermahlzeiten einem Spiritualismus oder Gnosticismus, welcher den Zusammen-

*) Vgl. hiezu besonders Hofmann a. a. O. z. d. St.

hang sinnlicher und natürlicher Handlungen mit dem Geistesleben in dualistischer Weise aufhob, und welcher wiederum sich über den Zusammenhang der Liebe mit den erkenntnißschwächeren Brüdern hinaussetzte.

Nach beiden Seiten fehlte die Gemeinde ferner in einem anderen Punkte, auf welchen der Apostel jetzt eingeht (11, 3 ff.). Der Gemeinde erschien es als etwas gleichgültiges, daß die Frauen beim Beten oder heiligen Reden im häuslichen Gottesdienst unbedeckten Hauptes seien, — der Anfang einer Verzerrung der erst durch das Christenthum eingetretenen ächten und gesunden Befreiung des Weibes zur Emancipation desselben im Widerspruch mit der Gewohnheit der übrigen Christengemeinden. Der Apostel belehrt sie, daß auch diese äußere Sitte die Erscheinung eines göttlichen Naturgesetzes sei, wider das man nicht handeln solle; ferner aber, daß die Leser durch ihre willkürliche Einrichtung sich an der Gemeinschaft vergehen, in der sie sowohl zu ihrem Gründer wie zu den übrigen Gemeinden Gottes stehen (11, 16).

Wollten die Korinther an die Stelle der Predigt vom Kreuze Christi, welches ist zugleich das Geheimniß der ewigen Liebe Gottes und die Vernichtigung aller menschlichen Kraft im Wirken oder Erkennen, — vielmehr eine Weisheit und Erkenntniß setzen, so begreift es sich, daß sie auch den höchsten Ausdruck jener sich selbst erniedrigenden göttlichen Liebe des verklärten Christus, nämlich seine Gegenwart im h. Mahle mißachteten. Es ist dieselbe aber ebensosehr ein Beweis jener Liebe, denn in der Nacht, da er verrathen ward, setzte Christus das h. Mahl ein, wie ein Aergerniß für jenes Streben nach Gnosis beim natürlichen Menschen. Diese Mißachtung und Verkennung des h. Mahles muß man als einen charakteristischen Zug heidnischer Weisheit oder gnostischer Aufklärerei ansehen. So hat auch die Renaissance heidnischer Philosophie und Weltanschauung, der Humanismus des fünfzehnten und sechszehnten Jahrhunderts wenigstens eine Leugnung der wahren Gegenwart Christi im h. Mahle bei den reformirten Theologen hervorgerufen.*)

Den Korinthern lag die Gefahr nahe, sich nicht um die geschlechtliche Ungebundenheit zu kümmern, weil sie meinten, die Religion sei etwas rein geistiges und erkenntnißmäßiges, die πορνεία aber sei ein sinnlicher, leiblicher Akt; beide also hätten nichts mit einander zu schaffen. Ganz in gleicher Richtung lag es, wenn sie dafür hielten, das h. Mahl als ein sinnlicher Akt habe nur eine sehr äußere Beziehung zu der christlichen Re-

*) Vgl. Luthers Werke. Erl. Ausg. Bd. 30 „daß diese Worte noch fest stehen" S. 71

ligion. Daher war es möglich, daß sie das Herrnmahl in unwürdiger Weise begingen, als handle es sich nur um Essen und Trinken. Schändeten sie durch Hurerei das Abbild der mystischen Gemeinschaft Jesu mit seinen Gläubigen, die Ehe, so schändeten sie hier das Urbild, die Gemeinschaft des Herrn mit den Seinigen im h. Mahle als dem Höhepunkte der Liebesoffenbarung des Auferstandenen. Der Apostel macht ihnen eindringlich, daß wer unwürdig esse und trinke das Brod und den Kelch des Herrn, der mache sich schuldig, nicht des Brodes und Weines oder nur eines Sinnbildes des Leibes und Blutes des Herrn, sondern des Leibes und Blutes selbst (V. 27). Und wie wenig ein blos leiblicher Akt in jenem Mahle gesehen werden dürfe, zeigt er ihnen dadurch, daß er sie gerade auf die leiblichen Wirkungen unwürdigen Genießens in Krankheit und Tod der Gemeindeglieder hinweist (V. 30).

Mit der hellenischen Ueberschätzung der Weisheit, welche die Korinther in ihren Christenstand mit hinübergenommen hatten, und die der Apostel sogleich im Anfang seines Briefes gerügt hatte, war sehr nahe verwandt ein unrichtiges Verhältniß derselben zu den in der christlichen Gemeinde auftretenden Geistesgaben. Hatte der Apostel dort die aus jenem gnostischen Zuge entspringende verkehrte Stellung zu den Verkündigern des Wortes zu tadeln, so gilt es hier das Verhältniß der Gemeindeglieder in den Aeußerungen ihrer eigenthümlichen Geistesgaben zu einander (12, 1 ff.). Es ist eine Verschiedenheit der Gaben vorhanden; aber es ist nur Ein Geist, aus dem sie stammen und in dem sie wirksam sein müssen; so Weisheits- und Erkenntnißrede, so that- und wunderkräftiger Glaube, so Weissagung u. s. w. Die Korinther sollen nicht um solcher Gaben willen die einen in der Gemeinde überschätzen, die anderen unterschätzen. Die Gemeinde des Herrn ist ein Leib mit manichfaltigen Gliedern, von denen jedes das Recht zu sein hat, keines sich gegen und über das andere erheben soll. Vielmehr bedarf das Glied, das an sich selbst keine hohe Ehre hat noch sich zu verschaffen mag, einer sonderlichen Ehrenzutheilung von Seiten der übrigen; denn wo ein Glied leidet, da leiden sie alle.

Die Macht nun, welche in allen Gnadengaben wirksam sein muß und welche ihnen allen erst wahren Werth verleiht, ist die Liebe (13, 1 ff.). Nicht Wundersprache, nicht Geheimnisse schauende Weissagung, nicht wunderthätiger Glaube, nicht Hingabe seiner selbst sind an sich etwas (13, 1—3). Hierauf beschreibt der Apostel das Wesen der Liebe, damit die Leser bei sich sehen mögen, ob sie dieselbe haben (13, 4—7). Endlich hebt er ihren Werth hervor, der in ihrer Unvergänglichkeit sich offenbart (13, 8 ff.).

Während Weissagung und Erkenntniß, weil Stückwerk enthaltend, aufhören werden, wenn das Vollkommene kommen wird, wie Reden und Urtheilen eines Unmündigen in der Mannesreife, so bleibt die sich selbst aufopfernde den Bruder umfassende Liebe, die sich in Glaube und Hoffnung bethätigt (13, 13, 7).

Der Apostel redet hier nicht von dem auf Gott gerichteten Glauben, sondern von dem im Dienste der Liebe stehenden. Im Anfange des Briefes stellte er das hellenische Streben nach Weisheit dem gegenüber, was der Christ in „dem Wort vom Kreuz" empfängt und hat, nämlich die Offenbarung des Geheimnisses der Liebe Gottes durch den Glauben. Hier Kap. 12—14 hat es Paulus mit dem Verhältniß der Gemeindeglieder zu einander zu thun. War dort im Verhältniß zu Gott der Glaube die herrschende Macht (1, 21), so hier im Verhältniß zum Nächsten die Liebe, welche, wie sich von selbst versteht, aus jenem Glauben allein entspringt. Diese nun selbst wieder im Verhältniß zum Nächsten trauende und hoffende Liebe gibt allen übrigen Gnadengaben erst wahren und bleibenden Werth. In wie weit nun irgend eine derselben Werkzeug dieser Liebe werden und dadurch zur Erbauung der Gemeinde dienen mag, das soll die Leser in ihrer Schätzung derselben bestimmen (14, 1 ff.).

Es war ein zwiefacher Dualismus, an dem die Richtung in der korinthischen Gemeinde krankte, gegen welche der Apostel in unserem Briefe redet. Man schied in übeler Weise Intellektuelles und Sittliches, indem man sich der Geistesgaben freute, ohne auf das sittliche Ziel zu achten, dem allein sie dienen sollen, nämlich der Erbauung der Gemeinde durch die Liebe. Es ist der gnostische Dualismus, der auch in unserer Zeit „die Wissenschaft" losgelöst hat sowohl von der Religion wie von der Sittlichkeit.

Neben diesem Dualismus geht der andere, welcher als Spiritualismus das Geistige vom Leiblichen trennt; er kam bei den Korinthern zum Vorschein in der Frage von der Hurerei, von Götzenopfermahlzeiten, vom Herrnmahl, ja von der Verschleierung der Frauen.

In diesem Dualismus waren nun Einige in der Gemeinde soweit gekommen, die Auferstehung von den Todten zu leugnen, wenn sie auch wohl noch die Thatsache der Auferstehung Christi festhielten. Offenbar mußte die Konsequenz solcher Sinnesweise auch die letztere Thatsache hinwegschaffen. In dem Glaubensartikel der Auferstehung der Todten widersprach aber das Christenthum sonderlich heidnischer Philosophie und heidnischem Denken überhaupt (A.-G. 17, 31, 32). Und wie dieser heidnische

Sauerteig im Sadducäismus sich ins Judenthum eingedrängt hatte (Matth. 22, 23—33), so sehen wir hier den ersten Versuch des Eindringens ins Christenthum. Der Apostel stellt zuerst die geschichtliche Thatsache der Auferstehung Christi fest (15, 3 ff.); dann zeigt er den nothwendigen Zusammenhang der Auferstehung der Todten überhaupt mit jener Thatsache wie mit der ganzen Heilsgeschichte (15, 12 ff.). Ferner weist er auf die sittlichen Folgen hin, welche die Leugnung dieses Artikels haben wird (15, 29 ff.). Es wird dann heißen: „Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt" (V. 32); er warnt vor dem Einfluß des heidnischen Umgangs (V. 33). Durch ihn ist bei Einigen in der Gemeinde eine Sinnesart wieder entstanden, welche solche Gedanken hervorgehen läßt, nämlich das Nichtwissen von Gott und seiner Kraft (ἀγνωσία θεοῦ V. 34; Matth. 22, 29); das heißt aber ins Heidenthum zurückfallen (Ephes. 2, 12). Indem der Apostel endlich auf die Denkbarkeit der Auferstehung zu sprechen kommt (V. 35 ff.), weist er die Leser zunächst auf den Naturvorgang der Entstehung des Pflanzenleibes aus dem verwesenden Samenkorn, ebendamit zugleich an die uralte Weisheit erinnernd, welche die Mysterien der Demeter über das Leben aus dem Tod den Griechen lehrten. Und was die Frage nach der Art des neuen Leibes angeht, so zeigt er die Verschiedenheit des Fleisches auf Erden, der irdischen und der himmlischen Leiber; er zeigt, wie unser Abstammungsverhältniß vom ersten und vom zweiten Adam nothwendig auch einen dem entsprechend höheren Leib zur Folge haben wird.

Man kann hier in der Beweisführung des Apostels verglichen mit der Jesu (Matth. 22.) den pädagogischen Fortschritt der Stufen des neutestamentlichen Schriftthums besonders deutlich sehen. Dort redet Jesus bei irdischem Leibes Leben zu solchen, die nur h. Schrift und Gott, nicht aber ihn anerkennen. Und er zeigt ihnen als der vollkommene Schriftgelehrte, daß sie weder die Schrift noch die Kraft Gottes kennen und an sich erfahren haben. Hier redet der Apostel auf Grund der Auferstehung Christi zu solchen, welche als Christen dieselbe anerkennen müssen. Daneben sehen wir ihn, wie Christus die Sadducäer auf die Schrift verweist, die heidenchristlichen Leser auf das Buch der Natur verweisen, das den Heiden sein mußte, was die alttestamentliche Offenbarung den Juden war.

Noch ganz anders redet das Johanneische Evangelium, die Schrift der dritten Stufe, von der Auferstehung der Todten. (Joh. 11).

Fassen wir zum Schlusse Inhalt und eigenthümliche Bedeutung des ersten Briefs an die Korinther zusammen. Der Apostel schreibt im Gegensatz zu der hellenisch-heidnischen Art der Leser und zu der aus ihr entspringenden Verkehrung des Christenthums. Nur wer diese Beziehung unserer Schrift recht erfaßt, ist im Stande, sie wahrhaft zu verstehen. Die Meinung der alten Theologen, daß Paulus in den Briefen seine Dogmatik darlege, wie sie selbst in ihren Lehrbüchern, oder die Meinung neuerer Exegeten, wie noch der Tübinger Schule, daß er darin seinen Lehrbegriff verfaßt habe, verkennt ebenso sehr das Wesen dieser Schriften wie des Apostels selbst. Wie wäre von solchen Voraussetzungen aus eine so gewaltige Verschiedenheit zwischen den pauliniſchen Briefen auch nur denkbar, wie sie sich z. B. zwischen dem ersten Brief an die Korinther und dem Römerbrief darstellt? Der Apostel setzt nicht der Weisheit oder Gnosis seiner Leser einen anderen Lehrbegriff oder eine andere Gnosis gegenüber, sondern, wie er es nennt, „die Thorheit“ des Evangeliums und der Offenbarung Gottes. So kann er sich nur ausdrücken, wenn das Christenthum seinem Wesen nach etwas ganz anderes ist, als Lehre oder Gnosis. Es ist ein Eingetaucht- und Eingepflanztwerden in die Offenbarung Gottes in Christo und ein Leben in dieser Offenbarung. Diese Offenbarung geschah nicht sowohl in Worten, als in den großen Thatsachen des Lebens Jesu, insonderheit in seinem Tod und seiner Auferstehung; also ist der Inhalt dieser Offenbarung ein *Leben*, und nichts weniger. Sofern aber die Offenbarung Gottes im Kreuzestod Jesu ihren Mittelpunkt hat, wurden damit alle menschlichen Ansprüche auf Herrlichkeit und Weisheit zu Schanden (1, 23). Die Offenbarung Gottes in Christo ist Offenbarung seiner heiligen Liebe, welcher gleichermaßen seine Kraft und seine Schwäche, seine Weisheit und seine Thorheit dienen muß. Solche Liebe hat wie alle Liebe etwas Geheimnißvolles, ist an sich keine Weisheitsoffenbarung, darum auch nicht für die Erkenntniß, sie übersteigt die menschliche Vernunft und erweist sich dadurch in ihrem göttlichen Werthe; ebensowenig stellt sie sich durch äußere Macht- und Herrlichkeitsoffenbarung sinnenfällig den Augen dar, wie die ungläubigen Juden begehrten. Sie offenbart sich allein dem *Glauben*, dem sie verwandt ist. Das ist die allein heilige Regung des menschlichen Herzens, weil der Mensch durch sie sich selbst verwirft, sich selbst verleugnet und allein Gott sucht und empfängt. Indem aber der Mensch im Glauben alle eignen Ansprüche aufgibt, allen Selbstruhm abthut, alle eigne Weisheit fahren läßt, und ein Thor wird, dagegen Gott als den Urquell alles Guten in

sich aufnimmt, muß ihm jene Liebesoffenbarung Gottes, wenn auch als Schwachheit sich darstellend, zur Kraft, und, wenn auch als Thorheit erscheinend, zur Weisheit werden.

Der göttliche Liebes- und Lebensstrom, der sich in Christo ergossen hat, um die Welt ihrem Ziele, der Vollkommenheit, zuzuführen, kommt aus derselben ewigen Gottheit, aus welcher die erste Schöpfung entsprungen ist. Indem nun in Christo, dem Herrn der Herrlichkeit, die Urgründe und Ideen der künftigen Welt der Herrlichkeit, welche die vollkommene sein wird, ruhen, sind auch in ihm die Urgründe der Gottesweisheit gegeben. Denn wenn in ihm das vollkommene Leben der jetzt noch in Sünde und Tod krankenden Welt vorhanden ist, dann lösen sich auch in ihm, dem Herzog der verklärten Welt, alle Räthsel und Denkwirrnisse dieses Lebens (2, 6 ff.). So ist das Christenthum keine Weisheit und Erkenntniß und doch die höchste Weisheit und Erkenntniß; aber nur für die, die es zuvor als Vergebung der Sünden und Wiedergeburt im heiligen Geist empfangen haben und dadurch geistlich geworden sind, um geistliches verstehen zu können. Denn als eine sittlich und religiös neu schaffende Kraft will es zuerst erfahren sein (2, 4, 5). Darum verträgt es sich nicht, wie die abstrakte Weltweisheit, mit der Unsittlichkeit, ist auch nicht etwas blos intellektuelles oder geistiges — dies Wort im Sinne der Indogermanen genommen —, sondern umfaßt Seele und Leib, beide heiligend, beide neuschaffend und vorbereitend für die verklärte Welt, wie denn auch Christus seinen Leib, den auferweckten und verklärten, hinauf in den Himmel genommen hat. So gewiß nun unser Leib ein Tempel des heiligen Geistes ist und wie Christi Leib einst auferweckt werden wird, so gewiß ist die Hurerei eine Schändung dessen, was nicht unser, sondern Gottes ist, weil theuer von ihm erkauft durch das Blut Jesu Christi (K. 5. 6, 14, 19, 20. K. 15).

Insofern aber die Offenbarung Gottes in Christo als die alle menschliche Vernunft übersteigende Liebe unser ganzes Wesen umfaßt nach Leib und Seele, ist sie das Urbild der Ehe, als der höchsten Stufe menschlicher Liebe, aus welcher alles menschliche Leben quillt, wie aus jener alles göttliche und ewige. Schon die eheliche Liebe als Leib und Seele umfassend und neues Leben schaffend ist geheimnißvoll und übersteigt die menschliche Erkenntniß, wie viel mehr jene. Aus diesem Zusammenhange wird man verstehen, warum der Apostel gerade im ersten Korintherbrief soviel von der Ehe und ihrer Verderbung, der Hurerei redet. Die Korinther frevelten ebenso sehr am Abbild als am Urbild. Die höchste Er-

scheinung der erlösenden Liebe des verklärten Heilandes aber ist seine Gegenwart und Selbstmittheilung im heiligen Mahl, sowenig eine blos geistige Gemeinschaft, als die Ehe (K. 11).

In solchem wahren Glauben, welcher die Offenbarung Gottes annimmt und hat als das, was sie ist, nämlich als die das menschliche Denken übersteigende, allumfassende göttliche Liebe, sollen die Korinther feststehen; ihr ganzes Verhalten aber zu den Brüdern geschehe in der Liebe (16, 13, 14), welche selbst wieder höher ist als die Erkenntniß und als die Freiheit, die sich blos auf die Erkenntniß stützt. In diesen beiden Stücken faßt sich der Inhalt unseres Briefes zusammen. Von der Liebe als dem Wesen des christlichen Verhaltens handeln besonders die Abschnitte von den Götzenopfermahlzeiten (K. 8. 9. 10.) und von den Geistesgaben (K. 12. 13. 14).

Einem heidnischen Gnosticismus gegenüber stellt Paulus das Christenthum fest als göttliche Liebe und göttliches Leben, das nur als solches auch göttliche Weisheit ist. Einem gnostischen Spiritualismus und Dualismus gegenüber, welcher Geistiges und Leibliches zertrennt, stellt er es als umfassend und wahrhaft monistisch fest. Endlich dem gnostischen Antinomismus stellt er das Christenthum als die wahre und vollkommene Sittlichkeit entgegen. Dies alles aber geschieht nicht in theoretischer Weise durch Darlegung eines Lehrbegriffs, sondern das Christenthum, welches Leben und Liebe ist, tritt als Leben und Liebe im Apostel verwirklicht auf und verneint die Fälschungen und Verkehrungen, die es in der korinthischen Gemeinde erfahren hat.

Fünftes Kapitel:

Der zweite Brief an die Korinther.

Jeder Brief des Apostels an eine Gemeinde setzt in derselben einen Kampf voraus zwischen dem in ihr verwirklichten Christenthum und den aus ihrer alten Natur hervorgehenden widerchristlichen Mächten. Der Apostel kommt dem Christenthum zu Hülfe, um es zum Siege über seine Gegner emporzuführen. So zeigt uns der erste Korintherbrief, wie der Apostel den Streit führt gegen die aus dem hellenischen Heidenthum stammende Verkehrung des Evangeliums. Siegreich hat Paulus diesen Streit hinausgeführt. Das zeigt der zweite Brief an die Korinther. Es folgt in demselben keine Wiederholung dessen, was der erste gegen die gnostische Art der Gemeinde nach manichfaltigen Seiten ausführt; obwohl Alles, was derselbe enthält, gegen jene widerchristlichen Mächte in der Gemeinde fortwirken muß (2 Kor. 12, 20). Der Brief hatte bezüglich der einzelnen Mißstände in hohem Grade die Wirkung gethan, die er thun sollte. Man war erschrocken und eifrig bemüht, die Ursachen der strengen Rügen zu beseitigen. Der Apostel bittet jetzt selbst für den Blutschänder, den die Gemeinde nach seinem Willen gestraft hat (2, 5 ff.). Solche gute Nachricht über die Wirkung seines Schreibens hatte er durch Titus empfangen und war dadurch seiner großen Unruhe um die Gemeinde entledigt worden (2, 12 ff.).

Aber wenn auch die übelen Früchte des in der Gemeinde noch so mächtigen Heidenthums im Ganzen durch jenen Brief abgethan waren, so erfuhr doch der Apostel zugleich, daß eine arge Wurzel des heidnischen Unkrautes in den Herzen der Gemeinde fortwachse und wuchere. Das war ein verkehrtes Streben nach Selbständigkeit dem Apostel gegenüber, ein Mangel an demüthiger Unterordnung, die diese Kinder im Christenthum ihrem geistlichen Vater schuldeten. Es hatte schon der erste Brief ernstlich von diesem Schaden gehandelt (z. B. 4, 6 ff.).

Noch hatte gerade dieser Grundzug des natürlichen Menschen sich in den Herzen der korinthischen Christen behauptet, die Selbstsucht. Noch war nicht wahrhaft in ihnen geschehen, was allein den ächten Christen

kennzeichnet, die Selbstverleugnung und die Selbsthingabe um dessen willen, der sich für uns dahingegeben hat. Es ist aber dieser Schade, wenn auch dem natürlichen Menschenwesen überhaupt angehörig, doch gerade dem hellenischen Heidenthum insofern eigenthümlich, als in keiner anderen mythologischen Religion die Menschheit der Gottheit so nahe gerückt und als eine vergottete in sündigem Hochmuth so sehr auf sich selbst gestellt wird. Zum Vorschein kam diese hellenische Selbstüberhebung insonderheit in dem Verhalten der Gemeinde zu dem Apostel. Natürlich kann und soll in diesem Verhältniß nicht die äußere Ueberordnung des Apostels über seine Bekehrten die rechte Gesinnung in ihnen hervorrufen. Was den Korinthern fehlte, das war die volle Anerkennung und Würdigung der vollkommen ichlosen, selbstverleugnenden Seele des Apostels. Es ward ihnen so schwer, das im Apostel zu sehen, was ihnen selbst fehlte: nämlich die wahre Nachfolge Christi in der Entäußerung seiner selbst. So lange sie aber sich sträubten, den Apostel in seinem wahren Wesen zu erkennen, so lange vermochten sie auch noch nicht den vollen Tribut zu leisten, den die Selbstverleugnung des Apostels fordern muß, rückhaltlose Selbsthingabe an ihn.

In dieser Verblendung gaben sie den jüdischen Gegnern des Apostels Gehör, welche in ihrem nationalen Hochmuth, an dem ja die Selbstüberhebung des Einzelnen stets Antheil hat, die reine Seele des Knechtes Jesu Christi nicht verstehen konnten, sondern die unlauteren Beweggründe des eigenen Herzens dem Apostel unterschoben. Schon im ersten Briefe hatte dieser sich gegen solche Leute wenden müssen, die bald auf Kephas, bald auf den Messias insonderheit sich beriefen (1, 12); ihnen galt ein schwerer Spruch, von Paulus mit eigener Hand zum Schlusse geschrieben: „Wer nicht liebt den Herrn Jesum Christum, der sei verflucht"; denn ein Wort aus ihrer Sprache hatte er dem angefügt (16, 22).

In dem Mangel der Liebe zu dem Herrn Jesus Christus aber lag der Unterschied zwischen Paulus und seinen Gegnern. Diese judaistischen Christen theilten ihre Herzen zwischen Christus und ihrem Nationalstolz; und wo durch die Verkündigung des Evangeliums nicht dem letzteren gedient wurde, da ärgerten sie sich an jenem. Für ein gesetzliches Christenthum fehlte in der korinthischen Gemeinde aller Boden. Wir sehen nicht, daß daselbst je ein Versuch gemacht worden wäre, demselben Eingang zu verschaffen; während dies in den galatischen Gemeinden mit dem größten Erfolge geschah. Die judenchristlichen Gegner des Apostels, denen wir in den Korintherbriefen begegnen, wollten ein Christenthum nicht anerkennen, wel-

ches unabhängig von den Urapofteln lediglich auf der Predigt des Paulus beruhte und als ein Chriftenthum der Vorhaut ohne beherrfchenden Einfluß der Gemeinde zu Jerufalem fich entwickelte. Sie verfuchten nicht das jüdifche Gefetz den Heidenchriften aufzudringen; aber fie meinten ein Recht der Urgemeinde auf Herrfchaft in der Heidenchriftenheit ausüben und gewiffermaßen die Zwölfe dortfelbft vertreten zu müffen. Als gefetzeseifrige und dem Anfchein nach ebenfo für die Sache Chrifti glühende Leute hatten fie fich von angefehenen Männern der Gemeinde in Jerufalem, vielleicht fogar von Apofteln Empfehlungsbriefe verfchafft, um in der Heidenwelt für Chriftus zu wirken (2 Kor. 3, 1). Statt aber Chriftum den Heiden zu predigen, fanden fie es bequemer und wichtiger, beftehende Chriftengemeinden der Auktorität der Urgemeinde und ihrem Apoftolat zu unterwerfen. Es ift dies ein fektirerifchen Richtungen eigenthümliches Treiben; auch Baptiften und Irvingiten verfuchen fich noch heute lieber an lebendigen Chriften als an den Ungläubigen. Wie aber diefe Judaiften in der Verherrlichung des Judenthums und des judenchriftlichen Apoftolates nur die eigne Ehre im Auge hatten, fo konnte es nicht fehlen, daß fie gerade diefen Vorwurf gegen den Heidenapoftel erhoben. Sie verdeckten den eigenen Nationalhochmuth mit ihrer Unterwürfigkeit gegen die Zwölfe und Petrus. Dem Paulus legten fie feine Selbftändigkeit als Eigenfucht aus. Daher behaupteten fie, derfelbe predige nicht das wahre und ächte Chriftenthum, fondern vielmehr „fich felbft“ und was er vortrage, fei nicht das allgemeine, objective Chriftenthum Jerufalems, fondern ein ganz fubjectives und verhülltes („κεκαλυμμένον“), alfo apokryphes (4, 2—6).

Was konnte die Korinther geneigt machen, folchen Befchuldigungen irgend Gehör zu geben? Das war die Aehnlichkeit in der Stellung ihrer Herzen zu Chrifto. Wie jene Judaiften Chrifto und zugleich dem fleifchlichen Sinn ihres eigenen Ich zu dienen verfuchten, fo hatten auch die Korinther noch nicht fich felbft zu Gunften Chrifti abfagen mögen. Das war ja die letzte Wurzel aller der im erften Brief vom Apoftel fo ernft bekämpften Erfcheinungen. Im zweiten Briefe hat es der Apoftel mit derfelben fleifchlichen Art zu thun, doch nur fofern fie das Verhältniß der Gemeinde zu ihrem Vater in Chrifto vergiftete.

Noch in einer anderen Sache aber kam der eigenfüchtige Zug der Gemeinde deutlich zum Vorfchein. Während fie den übelen Einflüfterungen der Jerufalemifchen Chriften Gehör gaben, welche doch ihre chriftliche Selbftändigkeit bedrohten — es ift das arge Herz geneigt, um nicht dem Guten ganz fich zu ergeben und darin frei zu fein, in neue Sündenknecht-

schaft einzutreten —, war eine Kollekte für die Armen der Gemeinde Jerusalems unter ihnen ganz ins Stocken gerathen (8, 1 ff.). Das war der Dienst der Liebe, den Paulus so eifrig in seinen Gemeinden betrieb; darin sollten die Heidenchristen immerdar Schuldner der Gemeinde Jerusalems bleiben (Röm. 13, 8). Dies war nun auch der nächste Bestimmungsgrund für den Apostel, Titus, den Ueberbringer jener Nachrichten, sogleich mit einem Antwortschreiben zurückzusenden. Er sollte die Kollektenangelegenheit zu Ende bringen. Der Brief sollte, was noch störend zwischen dem Apostel und der Gemeinde lag, wegräumen; besonders den Einflüsterungen jener judaistischen Gegner ein Ende machen. Es war die Absicht des Apostels, durch seinen Brief alles zu entfernen, was seine spätere persönliche Rückkunft irgend zu einer betrübten hätte machen können (2, 1 ff.).

Auf der anderen Seite hatte Titus auch das Erfreuliche zu berichten gehabt, welch eine Theilnahme und hohe Freude die Gemeinde über eine Rettung des Apostels aus Todesgefahr bewiesen, wie groß ihre Sehnsucht, ihn in Kürze zu sehen. Aber auch hiebei war der fleischliche Sinn der Korinther nicht müssig. Daß der Apostel gegen sein Versprechen seine Rückkunft aufzuschieben beschlossen hatte, das führten manche auf eigensüchtige Beweggründe zurück, weil selbst des Apostels Besuch in eigensüchtiger Weise begehrend.

Was ist der wesentliche Inhalt und Grundzug unseres Briefes? Das Christenthum kommt in demselben zur Erscheinung als die wahre Sittlichkeit, d. h. als die vollkommene Selbstverleugnung und Hingabe des Christen an Jesum Christum, der sich selbst für uns dahingegeben hat. In diesem Grundzug berührt sich unser zweites Sendschreiben eben so nahe mit dem ersten, wie es sich von demselben unterscheidet. Gegenüber gnostischer und antinomistischer Verkehrung des Christenthums hatte der erste Brief das Wesen desselben als göttliches Leben und göttliche Liebe festgestellt und von diesem Mittelpunkt aus einen Umkreis über weite Gebiete des menschlichen Lebens und Denkens gezogen. Im zweiten Brief zieht sich diese Ausführung gewissermaßen in den Mittelpunkt zurück, legt aber auch diesen nicht in der Allgemeinheit dar, wie der erste Brief (1, 18, 22, 23, 24), sondern tritt aus jener Allgemeinheit in die Enge des apostolischen Herzens und Bewußtseins. Das Christenthum als das Leben des Gekreuzigten im Herzen des Erlösten, die Hingabe des durch Blut Erkauften an den Erlöser als die subjective Verwirklichung des Erlösungswerkes tritt in der unmittelbarsten und innerlichsten Weise uns entgegen in diesem

Briefe. Kein andrer Brief hat in solcher Weise die persönliche Verdächtigung des Apostels durch seine Gegner zur Voraussetzung, wie der unsrige. Am nächsten berührt sich in dieser, wie in anderen Beziehungen, mit ihm der Galaterbrief. Aber in letzterem gilt es mehr die apostolische Stellung und Geltung. Dort haben wir es nicht nur hiemit, sondern ebenso sehr mit der sittlichen Persönlichkeit des Apostels zu thun. In diesem Sinne hat Baur ein Recht zu sagen: „Kein anderer Brief des Apostels läßt uns in das rein Menschliche dieser Individualität und in die specielleren Beziehungen seines Verhältnisses zu den Gemeinden tiefer hineinsehen, als dieser zweite an die Korinther, keiner hat daher auch für seine Charakteristik größere Wichtigkeit". *)

Ist Subjectivität der Charakter des Brieflichen, eignet wiederum dieser Charakter keinem unsrer Briefe in so hohem Grade als dem vorliegenden, so haben wir es hier mit dem innersten Kern der zweiten Stufe zu thun. Aus jenem Charakter folgt aber zugleich die Schwierigkeit unseres Sendschreibens. In keinem anderen Briefe verschlingt sich so innig die Subjectivität des Schreibenden mit der Subjectivität der Leser, in keinem anderen will jedes Wort so genau auf die Beziehung angesehen sein, welche es zu der geistigen Verfassung der Leser hat, als in dem unsrigen.

Gehen wir daran, den Hauptinhalt des Briefes im Einzelnen darzulegen.

Mit einem Lobe Gottes beginnt der Apostel und zwar des Vaters des Erbarmens und Gottes des Trostes. Denn aus gewaltiger Todesgefahr hat ihn Gott errettet, aus einer Noth, in der er sich selbst den Bescheid des Todes gegeben hatte. Nicht zur Klage veranlaßt ihn solches Begegniß, sondern zum Preise Gottes. Wieder hat er gelernt sich nicht auf sich selbst verlassen, sondern auf Gott, der aus dem Tod erweckt; wieder ist er reicher geworden in der Nachfolge Christi an Erfahrung der Leiden und des Trostes, um seinen Gemeinden in ihren Bedrängnissen mit solchem Reichthum helfen zu können (1, 1—11).

Aus solcher Gemeinschaft schon mögen die Leser erkennen, wie unrecht der Gedanke sei, der unter ihnen aufgetaucht war, daß der Apostel aus irgend egoistischen Gründen nicht früher zu ihnen kommen wolle. Nicht in fleischlicher Weisheit, die das Ihre sucht und darum sich nicht der Wahrhaftigkeit befleißigt, hat er sich unter ihnen bewegt, sondern getrieben von der Gnade Gottes, die das Heil des Anderen will. Nicht aus Leichtsinn

*) Paulus II Aufl. Thl. 1. S. 336, 37.

hat er seinen Entschluß gefaßt, den er nun ändern muß; nicht in fleischlicher Ueberhebung will er ihn nun, nachdem die Verhältnisse sich geändert haben, festhalten. Diese Unbeweglichkeit, dieses Ja, welches ein Nein unbedingt ausschließt, gilt nur von seiner Predigt und ihrem Inhalt, Christus, wie sie denselben empfangen und im h. Geist an sich erfahren haben (1, 12—22).

Der Beweggrund der Verzögerung seines Besuches ist die herzliche Liebe des Apostels zur Gemeinde. Er konnte es nicht über sich gewinnen, wieder in Betrübniß zu ihr zu kommen, ihr die Freude zu rauben, und damit sich selbst, der ja keine andere Freude hat, als welche ihm die Gemeinde ist und bereitet. Aus solcher Liebe heraus hat er auch jenen Brief geschrieben, der die Gemeinde in so große Betrübniß versetzen mußte; sie soll bedenken, wie viel Thränen er ihn gekostet hat (2, 1—4).

Aus solcher Liebe, die nicht das Eigene sucht, spricht der Apostel über jenen Blutschänder, der ihm durch Schändung seines heiligen Werkes, der Gemeinde, so tiefen Schmerz bereitet hatte. Nun verzeiht er ihm und bittet selbst für ihn. An der Strafe, die ihm widerfahren, soll es die Gemeinde genug sein lassen, obwohl Einige dieselbe gesteigert wissen wollten. Sie sollen von nun an Liebe gegen ihn walten lassen, damit er nicht von ärgerem Leid verzehrt werde und in Verzweiflung gar dem Satan endgiltig anheimfalle (2, 5—11).

Obwohl er endlich gerade aus Liebe zur Gemeinde seinen Besuch aufschob, trieb ihn doch die Unruhe um sie aus Troas, wo seine Predigt mit Erfolg geschah, weiter nach Macedonien, um von Titus Nachrichten über sie zu erhalten (2, 12, 13).

So ist der Apostel ganz und gar von Liebe zu seinen Bekehrten durchdrungen und bewegt; in solcher Liebe wirbt er um sie.

Aber er vergibt durch sie nichts der Ehre Gottes, der Wahrheit und Aechtheit des Evangeliums. Er treibt kein Hökergeschäft mit dem Worte Gottes, als müsse er dasselbe auf alle Weise annehmlich machen, auch durch Zusatz oder Fälschung. Vielmehr hat Gott des Apostels Missionszug einen Triumphzug sein lassen, denn in Kraft Gottes kriegt und erbeutet er; die Beute wird ihm, sei sie todt oder lebendig. Zur Predigt des Wortes aber thut er so wenig in gewinnsüchtiger Absicht hinzu, wie ein Weihrauchgefäß, das den Wohlgeruch ausströmen läßt, mag das Wort nun dem Einen Geruch des Lebens zum Leben, dem Anderen Geruch des Todes zum Tode sein (2, 14—17; vgl. Matth. 5, 13). Das ist es, worin er sich von seinen Gegnern in Korinth unterscheidet.

Aber beginnt er sich hiemit eine Empfehlung auszustellen? Der Apostel muß jeder Mißdeutung vorbeugen, da seine Gegner solchen Mißbrauch mit seinem früheren Brief getrieben und ihn besonders der Selbstüberhebung beschuldigt haben. Freilich sie bedurften der Empfehlungsschreiben, um sich bei der Gemeinde einzuführen und solche Forderungen an sie zu stellen. Des Apostels lebendiger Empfehlungsbrief ist die Gemeinde selbst, ein Empfehlungsbrief Christi durch seinen Dienst im Geist des lebendigen Gottes geschrieben. So rühmt er sich ja nicht unbekannter Verdienste, sondern redet von Thatsachen, die aller Welt bekannt sind (3, 1—3).

Aber nicht sich rühmt er, als der etwas vermöchte, sondern das Amt und dessen göttliche Kraft, mit der ihn Gott ausgerüstet hat. Es ist das Amt des Neuen Testamentes, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes. Dessen Herrlichkeit darf nicht geschmälert werden. Trat das Amt des Buchstabens, welches ist das Amt der Verdammung und des Todes, in seinem Träger Moses mit solchem Lichtglanze auf, daß das Volk das Leuchten seines Angesichtes nicht ertragen konnte, um wie viel mehr muß das Amt der Gerechtigkeit und des Lebens in Herrlichkeit stehen! War doch jener Lichtglanz, wie ein mit Augen sichtbarer so auch verschwindender (3, 11, 18), und mußte Moses sein Antlitz mit einer Decke verhüllen, damit das Volk nicht das Hinschwinden des Glanzes sehe. Durch Mißbrauch dieser Herrlichkeit aber ist es geschehen, daß die Augen des Volkes abgestumpft worden sind. Nicht Sündenerkenntniß und Verdammung wollte Israel aus Mosis Offenbarung lernen und empfangen; sondern in den Schimmer der Herrlichkeit versenkte es sich, als gelte es nur die Verherrlichung des Volkes, wenn auch sein Herz fern von Gott. In diesem Herzenszustand erkennt es nicht das Ende jener alttestamentlichen Herrlichkeit in Christo Jesu, sondern geht dahin starren Blickes auf jenen sinnlichen Schimmer in der Knechtschaft des Buchstabens; fühlt nicht das lebendige Wehen des unsichtbaren Geistes, der von dem Herrn kommt und Freiheit der Kinder Gottes in unseren Herzen wirkt. Wir aber, Kinder des Geistes, schauen unverhüllten Angesichts schon im Worte Gottes wie im Spiegelbild die Herrlichkeit des Herrn und werden nach dem inneren Menschen verwandelt in sein Herrlichkeitsbild (3, 4—18).

Solchem Amte der Herrlichkeit geziemt nicht Feigheit, noch Verheimlichung, als gelte es einen Mangel zu verbergen, noch weniger aber Fälschung des Wortes Gottes durch irgend menschliche Mittel — sei es empfehlende Auktorität angesehener Männer, oder Berufung auf Israels Herr-

lichkeit, die jetzt in Christo verblichen ist, wie der Mond vor der Sonne — sondern Offenbarung der Wahrheit selber, die sich an jedem Gewissen als das erweist, was sie ist. Wo aber des Apostels Evangelium, obwohl es die Wahrheit offenbart, welche Licht vom Angesicht des verklärten Christus ist, dennoch verhüllt bleibt und nicht im Glauben aufgenommen wird, da ist es die Blendung des Satans, die er an den Ungläubigen vollzieht, damit sie nicht das Leuchten der Herrlichkeit Christi, des Ebenbildes Gottes, im Evangelium schauen. Das aber ist gewiß, daß der Apostel in seiner Predigt nicht durch eigene Zuthat das Licht Christi dämpft oder verdüstert, sondern Gottes Lichtoffenbarung voll und ganz zur Erscheinung kommen läßt, wie er sie auf dem Angesichte Jesu Christi geschaut. Er selbst, der Apostel, ist Christo gegenüber nichts, sodaß er auch sich selbst nicht im geringsten zum Gegenstand der Predigt machen könnte, sondern wie Licht in Finsterniß aufleuchtet, sodaß nun was Finsterniß war Lichtträger wird, so predigt er Christum, das Licht der Welt, weil das Ebenbild Gottes (4, 1—6).

Allerdings trägt der Apostel und seine Gehülfen solchen Schatz in irdenen Gefäßen. Aber daß es so ist, läßt dieses Schatzes Werth und Kraft und seinen göttlichen Ursprung um so unverkennbarer erscheinen. In aller Weise bedrängt und doch nicht ohne Ausweg, aller Mittel entblößt und doch nicht in Verzweiflung, verfolgt und doch nicht preisgegeben, zu Boden geworfen und doch nicht zu Grunde gehend, alle Zeit die Tödtung Jesu am Leibe mit sich herumtragend und doch gewiß, daß auch das ewige Leben des Auferstandenen an diesem Leibe offenbar werde: das ist das Bild der wahren Diener und Nachfolger Jesu. Und wem zu Gute geschieht solche Selbstaufopferung? Sie geschieht um derer willen, die da bekehrt werden, zu denen auch die Leser gehören, damit die Gnade Gottes durch immer wachsende Fülle des Dankes verherrlicht werde (4, 7—15).

So schaut denn der Apostel auch muthig auf das Ende und Ziel eines solchen Lebens, das nur ein stetes Sterben ist, nämlich auf die bevorstehende Auflösung seines Leibes. Denn sein Blick ist darüber hinaus gerichtet auf das Unsichtbare und Ewige. Er weiß, daß diese Auflösung des vergänglichen und irdischen Zelthauses nicht geschieht, ohne daß eine Wohnung im Lichte der Herrlichkeit alle die aufnimmt, die in Christo sterben. Und wenn er auch wünschte, ohne den Todesdurchgang von dem wiederkehrenden Christus überkleidet zu werden, sodaß der sterbliche Leib ohne Auflösung in die Herrlichkeit verschlungen würde, so zieht er dennoch den Tod dem Leben vor; denn im Leben dieses Leibes sein heißt: fern

von Christo sein, sterben aber heißt: in Christi Heim eingehen. Darum ist sein einziges Bestreben, des Herrn Wohlgefallen zu haben, wenn jenes Offenbarwerden vor dem Richtstuhl Christi eintritt (4, 16—5, 10). Dieses Bewußtsein des Apostels ist vor Gott offenbar; und wenn er auch Menschen erst davon überzeugen müßte, in der Leser Gewissen darf er hoffen gleichermaßen offenbar zu sein. Er sagt ihnen das, nicht um sich zu rühmen, sondern um ihnen zu zeigen, was sie seinen Widersachern entgegenhalten sollen, die wohl ihr Judenthum, Bekanntschaft mit den Urapostеln und andere äußere Vorzüge für sich anführen, nicht aber einer solchen Aufopferung für Christum sich rühmen können. Was ist es? Die Liebe zu Christo hat ihn ganz in seiner Gewalt. Das will aber sagen, daß Christus für ihn und alle Menschen gestorben und darum in ihm alle gestorben sind, damit sie in dem Auferweckten leben. Wohl gab es eine Zeit, da er Christum nur auf eine fleischliche Weise kannte und aus Aergerniß an dem Tode Jesu diesen falschen Messias in seinen Jüngern vernichten wollte. Jetzt weiß er, daß in Christo eine neue Welt erschienen ist, in welcher er selbst nicht mehr sich lebt, noch die Menschen ihm mehr sind, was sie ihm vorher waren, sei es Quell der Furcht oder der Ehre. Von nun an wirkt in ihm nur Gott, der ihn durch Jesum Christum mit sich versöhnt und ihm das Amt der Versöhnung gegeben hat, dessen Inhalt eben ist: Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit sich, ihre Sünde ihnen nicht anrechnend. Nicht mehr im eigenen Interesse wirkt er, sondern in Christi Sachen thut er Botschafterdienste; damit Christi Werk nicht umsonst geschehen sei, fleht er: versöhnet euch mit Gott. Denn ihn, der von Sünde nichts wußte, hat Gott um unserer willen zur Sünde gemacht, damit wir Gerechtigkeit Gottes würden in ihm. Ebenso ermahnt er, die empfangene Gnade sich nicht zu etwas Vergeblichem werden zu lassen (5, 11—6, 2).

Ist jenes aber der große Inhalt seines Dienstes, so führt er und seine Genossen ihn auch in solcher Weise, wie jenem Inhalt und Wesen entspricht: in schwerem Ausharren, in Bedrängnissen, Nöthen, Aengsten; in Schlägen, Gefängnissen, Aufruhren; in Mühen, Wachen, Fasten —; in Keuschheit, in Erkenntniß; in Langmuth, in Gütigkeit; in heiligem Geist, in ungefälschter Liebe; im Wort der Wahrheit, in Kraft Gottes —; mit Waffen der Gerechtigkeit zur Rechten und zur Linken, hindurchschreitend durch Ehre und Schande, durch böse Gerüchte und gute Gerüchte; als Verführer und doch wahrhaftig, als verkannt und doch erkannt, als sterbend und siehe wir leben, als gezüchtigt und doch nicht ertödtet, als traurig und doch allezeit fröhlich, als arm und doch viele reich machend, als nichts

habend und Alles besitzend. Dies Zeugniß darf sich der Apostel den Korinthern gegenüber geben, denn ihr Gewissen muß dazu Ja sagen; und gegründet auf dies Zeugniß darf er sie auffordern, ihm sich ohne Rückhalt hinzugeben (6, 3—11).

Als solcher nun, dem die Leser jenes Zeugniß geben müssen, wiederholt er noch einmal kurz, was sein erster Brief von ihnen forderte: nicht mit dem Gehorsam gegen Christus irgend Dienst Belials zu verbinden, um Gemeinschaft mit den Ungläubigen aufrecht zu erhalten. Als Tempel und Familie Gottes geziemt es sich für sie, in heiligem Wandel aller Befleckung des Fleisches und des Geistes sich zu entledigen. Der Apostel wiederholt diese Ermahnung um so freudiger, als er in großer Sorge um die Wirkung seines Briefes, durch Titus in Macedonien die erfreuliche Kunde erhielt, daß jener Brief eine göttliche Traurigkeit in ihnen hervorgerufen hat, aus welcher Sinnesänderung zum Heil kommt, die Niemand gereut, während die Traurigkeit der Welt Tod wirkt (6, 12--7, 16).

In diesem Zusammenhang kommt der Apostel auf die Angelegenheit der Collecte für Jerusalem zu sprechen, die ein wichtiger Beweggrund der Rücksendung des Titus und der Abfassung dieses Briefes war. Er zeigt den Korinthern das beschämende Beispiel macedonischer Gemeinden, welche in tiefer Armuth freiwillig jenen Liebesdienst an den Heiligen sich als eine Gnade erbeten hatten, während die Korinther, weder von Armuth noch Verfolgung bedrängt, trotz des ausgesprochenen Wunsches des Apostels seit Jahresfrist die Collecte nur lässig betrieben hatten. „Erkennet", heißt es hier, „die Gnade unseres Herrn Jesus Christus, daß er um Eurer willen arm geworden ist, da er in himmlischer Herrlichkeit reich war, damit ihr durch seine Armuth reich würdet" (8, 9). Eine Erwiderung solcher Opferliebe kann nur dadurch geschehen, daß sie den nothleidenden Heiligen, den Brüdern Christi, Handreichung thun. Ueber Maß, Einrichtung und Bedeutung dieser Collecte verbreitet sich der Apostel im Folgenden (8, 1—9, 15). In welchem Lichte erst müssen sich die Korinther erscheinen, wenn sie nach der Vergleichung mit den macedonischen Christen, die der Apostel ihnen nahe bringt, sich mit diesem selbst, ihrem geistlichen Vater und Vorbild, vergleichen, wie er nicht nur freiwillig arm kein anderes Thun kennt, als durch die Predigt des Evangeliums andere reich zu machen (6, 10), sondern auch in Wahrheit als ein ächtes Glied Christi „allezeit die Ertödtung Jesu an seinem Leibe mit sich herum trägt" (4, 10)!

Zum Schlusse muß der Apostel noch von dem reden, was ihm am unliebsten ist. Es sind die Aeußerungen der judaistischen Gegner, die sie

zur Untergrabung seines apostolischen Ansehens gethan hatten und die die Korinther nicht entschieden genug zurückgewiesen hatten. Der Apostel wünscht von Herzen, daß er bei seiner bevorstehenden Ankunft nicht genöthigt sein möge, durch Strenge sein Ansehen wiederherzustellen, wo es etwa in Zweifel gezogen würde, sondern daß es die Korinther selbst herstellen mögen. Freilich gerade das hatten jene Gegner in Zweifel gezogen, daß Paulus persönlich streng auftreten könne — als glaube er selbst nicht so fest an seine apostolische Auktorität —, denn bisher sei er bei seiner persönlichen Anwesenheit stets demüthig, ja schwach gewesen, nur seine Briefe schwer und gewaltig. Dem gegenüber versichert der Apostel, daß sie solchen Einflüsterungen nicht Gehör geben sollen, als wandle er nach dem Fleische und führe den Streit Gottes mit den Waffen natürlicher Klugheit, die unter allen Umständen ein Wehethun zu vermeiden sucht. Reicht Sanftmuth und Milde nicht aus, so wird er ihnen entgegentreten in der Waffenrüstung, mit der ihn Gott ausgerüstet hat. Er ist aber im Stande, niederzureißen jedes Bollwerk, das gottloser Sinn aufwirft, um den Zugang des göttlichen Lichtes zu verwehren, und nimmt alles menschliche Denken gefangen unter den Gehorsam Christi (10, 1—6).

Was aber seine apostolische Machtvollkommenheit betrifft, so hat er ein Recht sie geltend zu machen, sofern er sie nicht weiter ausdehnt, als Gott selbst ihre Grenzen gesetzt hat. So weit ihn Gott das Evangelium hat predigen lassen, erstreckt sich sein Gebiet; dem gehören auch die Korinther an; in fremde Arbeit greift er nicht ein, um ihrer sich zu rühmen wie jene Gegner thun. Aber auch der eigenen Arbeit rühmt er sich nicht als hätte er sie selbst gethan. Vielmehr ist sein Grundsatz: Wer sich rühmt, der rühme sich des Herrn (10, 7—18).

Aber wohl sollten sie sich sein Rühmen gefallen lassen, auch wenn es Thorheit ist. Denn in göttlicher Eifersucht gilt es ihm nur, die Gemeinde ihrem Manne Christus als keusche Jungfrau zu verbinden. Liebe duldet ja gerne Thorheit; und sein Rühmen erhebt ja eigentlich den Herrn. Er muß aber fürchten, daß wie die Schlange einst Eva verführt hat, ihrem Verhältniß zu Adam zuwiderzuhandeln, so auch der Sinn der Gemeinde seiner Liebeseinfalt im Verhältniß zu Christo beraubt werde. Hätten jene Nachzügler freilich einen anderen und besseren Jesus zu verkündigen, einen höheren Geist mitzutheilen gehabt, dann sollten die Korinther es sich wohl gefallen lassen. Doch das waren jene ja nicht im Stande. So wäre nur ein Vorzug in der Art der Predigt möglich. Auch darin glaubt der Apostel diesen Ueberschwänglichkeits-Aposteln nicht nachzustehen. Denn wenn er in

der Redekunst ein Laie ist, so doch nicht in der Erkenntniß. Nur in dem Einen muß er den Unterschied zugestehen. Er hat gerade in Achaja das Evangelium ganz umsonst gepredigt und sich bis zur gemeinen Händearbeit erniedrigt, um die Korinther auf die Höhe des Christenthums zu stellen (8, 9; Phil. 2, 8). Dagegen hat er sich nicht geschämt, von macedonischen Gemeinden ein Geschenk anzunehmen, da er der Gesinnung derselben gewiß war. Jene Unentgeltlichkeit seiner Predigt will er aber auch künftig in Achaja aufrecht erhalten, um diesen Lügenaposteln auch jeden Vorwand zu nehmen, sich der Gleichheit mit ihm zu rühmen. Denn wie ihr Meister, der Satan, als ein Engel des Lichtes auftritt, so wollen sie als Apostel Christi erscheinen (11, 1—15).

Wider seinen Willen geht nun der Apostel daran, mit diesen Pseudoaposteln in den Wettstreit des Rühmens einzutreten. Es ist die Art des natürlichen Menschen und dem Christen eine Thorheit. Aber die Korinther, als verständige Leute, haben es ja im Munde jener nicht ungern ertragen, und weit mehr als das; sie haben, da sie doch selbständige Christen sind, von jenen Eindringlingen sich knechten, übermüthig, ja wie ehrlos behandeln lassen. Dagegen ist Paulus freilich gar schwach aufgetreten. Und doch, wenn es einmal gilt, mit Stolz hervorzutreten — nur in Thorheit will das gesagt sein —, so darf er sich wohl mit allen, die irgend Ansprüche machen, in den Wettkampf einlassen. Sind es Hebräer, er ist es auch; Israeliten, er desgleichen; Samen Abrahams, er nicht minder. Sind es Diener Christi; er wohl in höherem Grade; — obwohl ihm das widersinnig geredet erscheint —. Aber er hat es bewiesen in Mühsalen, in Schlägen, in Gefängnissen überschwänglich, in Todesgefahren zu wiederholten Malen: von den Juden hat er fünfmal empfangen vierzig Streiche weniger einen, dreimal ist er mit Ruthen geschlagen, einmal gesteinigt worden, dreimal hat er Schiffbruch erlitten, ja Tag und Nacht dem Meeresabgrund preisgegeben. Auf seinen Reisen war er wiederholt ausgesetzt Fährlichkeiten aller Art; auf Strömen, unter Räubern; unter Volksgenossen, unter Heiden; in der Stadt, in der Wüste, auf dem Meere, am ärgsten unter falschen Brüdern. Dazu Mühe und Arbeit, häufiges Wachen, Hunger und Durst, viel Fasten, Kälte und Blöße. Endlich die tägliche Bestürmung von Seiten der Irrlehrer, die Sorge um alle die Gemeinden; wo ist da irgend eine Schwachheit, die er nicht mitträgt, irgend eine Anfechtung, deren Hitze ihn nicht in Gluth setzt? —

Der Apostel ist mit seinen Widersachern in einen Wettstreit des Rühmens eingetreten; aber nur seiner Schwachheit hat er sich gerühmt,

nur seiner Leiden, welche ihn Gottes Kraft hat überdauern lassen; statt etwa gewaltiger Leistungen aus seiner Missionsthätigkeit sich zu rühmen. So will er das Gesagte angesehen wissen. Deshalb fügt er noch ein einzelnes Begegniß hinzu, in welchem jene Schwachheit besonders hervortritt: es ist die fast schimpfliche Flucht aus Damaskus im Korbe durch die Stadtmauer.

Noch einmal stellt er fest, daß Rühmen ihm nicht fromme. Denn er will auf Gesichte und Offenbarungen des Herrn zu sprechen kommen. Auch jetzt sind es nicht Thaten und Leistungen, die er erwähnen will, sondern Begegnisse. Darum redet er wie von einer fremden Person. Er kennt einen Menschen in Christo, der bis in den dritten Himmel, in das Paradies emporgetragen ward, ob im Leibe oder außer demselben, das weiß er nicht, und aus der seligen Gemeinschaft Gottes und der Menschen Worte vernahm, die nicht ausgeredet werden dürfen, weil sie nur ihm galten. Der Gnade Gottes, die diesem Menschen zu Theil geworden, will er sich rühmen, aber nicht seiner selbst. Wohl könnte er das der Wahrheit nach; aber es soll Niemand von ihm anders halten, als er an ihm sieht und hört. Was ist's denn aber, was seine Erscheinung darbietet? Damit er wegen der Ueberschwänglichkeit seiner Offenbarungen sich nicht überhebe, ward ihm ein Pfahl ins Fleisch gegeben, ein Satansengel, der ihn mit Fäusten schlägt. Welch ein Bild, der geistesstarke Apostel in epileptischen Krämpfen am Boden liegend! Dreimal hat er den Herrn angerufen, daß ihm Erlösung werde. Aber er soll sich an seiner Gnade genügen lassen, denn die Kraft kommt gerade in der Schwachheit zu ihrer Vollendung. So will er sich denn am liebsten seiner Schwachheiten rühmen, damit die Kraft Christi auf ihm ruhe. Darum freut er sich seiner Schwachheiten, Mißhandlungen, Nöthe, Verfolgungen, Aengstigungen, um Christi willen. Denn wenn er schwach ist, dann ist er stark (11, 16—13, 10).

Zwar nur seiner Schwachheit hat sich der Apostel gerühmt. Denn auch der Gesichte hat er nur gedacht, um seiner tiefsten Demüthigung Erwähnung zu thun. Und selbst dieses Rühmen ist ihm eine Thorheit, zu der ihn die Gemeinde genöthigt hat, da sie jenen Hochmuths-Aposteln Gehör geschenkt hat. Von ihr hätte er sollen diesen gegenüber empfohlen werden, da sie von ihm Alles erfahren hat, was zur Beglaubigung apostolischen Wirkens dient, Zeichen und Wunder und Kräfte. Nur Eines hat sie vor anderen Gemeinden entbehren müssen; er hat sie nicht mit seinem Unterhalt beschwert. Und das will er auch ferner so halten. Denn nicht das ihre

will er, sondern sie selbst. Auch müssen ja Eltern für ihre Kinder sorgen, nicht umgekehrt. Und wenn er sich selbst für sie verzehrt und darangibt, wär's auch mit dem Erfolg, daß ihre Liebe der seinigen nicht entspräche, er wird es dennoch thun (12, 11—18).

Nicht als bedürfe er einer Vertheidigung seines Wesens und Wirkens, hat er das ihnen vorgehalten, sondern es gilt ihm ihre Erbauung. Mögen sie doch allem sündigen Treiben in der Gemeinde, das ihn bei seiner letzten Anwesenheit so tief gebeugt hat, ein Ende machen, damit ihm das nicht wieder begegne. Es sind die Sünden, die schon der erste Brief gerügt hat. Das aber sollen sie wissen, daß er bei diesem seinem dritten Kommen anders auftreten wird, als zuvor, daß er ihrer nicht schonen wird. Haben sie bisher seine Schwachheit sehen können, so sollen sie nun seine Stärke erfahren. Denn es lebt in ihm Christus, der sich aus Liebesschwachheit Gottes hat kreuzigen lassen, aber aus Kraft Gottes im Leben steht. Mögen sie sich prüfen, ob sie im Glauben stehen. Wenn er kommen wird, so werden sie seine Glaubenskraft an sich zu erfahren bekommen; obwohl er herzlich wünscht, daß die Veranlassung dazu fehlen möge. Denn gern will er schwach sein, wenn sie stark sind. Alles dies schreibt er eben, damit er nicht bei seiner Anwesenheit genöthigt werde, unnachsichtlich die Gewalt zu brauchen, die ihm der Herr gegeben hat zur Erbauung und nicht zur Zerstörung.

Mit einem umfassenden Segenswunsch schließt der Apostel seinen Brief: „Die Gnade des Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des heiligen Geistes sei mit euch allen!" Es enthält aber dieses Wort im einfachsten Ausdruck das Wesen des Christenthums, wie es gerade für die korinthischen Christen ausgesprochen sein wollte. Das Christenthum ist die Offenbarung der Gnade des Herrn Jesu Christi, welcher sich selbst verleugnet, seinen himmlischen Reichthum aufgegeben hat, um arm zu werden und uns durch seine Armuth reich zu machen (8, 9). Wenn nun das Christenthum darin besteht, daß dieser Christus in seinen Gläubigen lebt, so gilt es ja auch für diese wesentlich *Selbstverleugnung*. Das aber war es, was besonders den Korinthern fehlte. — Ferner wenn in der Erscheinung Jesu Christi die Liebe Gottes sich offenbart hat, dann ist das Christenthum nicht zuerst ein Gegenstand des Erkennens, wie die im ersten Brief geschilderten Korinther meinten, sondern eine Sache des Herzens und des sittlichen Glaubens. Denn die Liebe bedient sich auch der Thorheit, um ihr Ziel zu erreichen, wie sie in der Schwachheit und

Niedrigkeit sich offenbart, um der Schwachen sich zu erbarmen. Hienach mögen die Korinther, wie wir sie besonders aus dem zweiten Briefe kennen lernen, beurtheilen, in wem Christus, die Offenbarung des Gottes der Gnade und Liebe, eine Gestalt gewonnen habe, in Paulo, der die Ertödtung Jesu an sich herumträgt und der gerade für die Gemeinde Korinths sich sonderlich aufgezehrt hat, oder in jenen Hochmuths-Aposteln, welche die Gemeinde nur zum Darstellungsmittel der Herrschbegier machen wollten, die samt dem Sauerteig der Heuchelei jenen von den Pharisäern herstammenden judaistischen Christen eigenthümlich ist (2 Kor. 11, 20).

Wenn endlich das Christenthum in der Gemeinschaft des heiligen Geistes zur Verwirklichung kommt, so müssen die Korinther fühlen, wie wenig damit gemeindliche Spaltung aus hoffärtigem Wesen oder Fleischeslust, die Sünden der Korinther, zusammenstimmen.

Womit der erste Brief beginnt, damit schließt der zweite. Von der Schwachheit Gottes, wie sie im Kreuzestod seines Sohnes erscheint, redet dort und hier Paulus (1 Kor. 1, 25; 2 Kor. 13, 4). Dort aber galt es ihm vornehmlich die Hervorhebung der Thorheit Gottes, wie sie in Christo sich zeigt, um alle Weltweisheit der Hellenen zu Schanden zu machen. Hier — im zweiten Brief — muß der Apostel insonderheit seine Schwäche als Offenbarung seines Christenstandes geltend machen; denn hier waren es judaistische Widersacher, welche daraus Anklagen gegen ihn geschmiedet hatten. Der Apostel hatte als ein Diener Jesu Christi nach des Herrn Gebot wie ein niederster Knecht sich für das Heil der Korinther aufgeopfert, ihnen das Evangelium predigend und mit saurer Händearbeit sich das Brot verdienend (Matth. 20, 25—28). Jene Lügenapostel waren wie weltliche Herren unter den Korinthern aufgetreten, pochend auf ihre jüdische Abstammung und Bekanntschaft mit den Uraposteln, mit den Brüdern Jesu, die Korinther knechtend, ja ins Antlitz schlagend (11, 20). Die Uneigennützigkeit des Apostels hatten sie wie ein Zugeständniß ausgegeben, daß ihm nicht gleiche Auktorität zukomme, wie den Uraposteln (11, 7; 12, 13 ff.).

Und dies Auftreten hatten sie, der Demuth des Apostels gegenüber, als das wahre Zeichen des Apostolates ausgegeben. Das war die Kraft, die diese nach Herrschaft über die Heiden lüsternen Judenchristen bewiesen hatten. In diesem Streben war noch der alte pharisäische Sinn lebendig, welcher Christum ans Kreuz gebracht hatte, weil er nicht des Teufels und der Pharisäer Verlangen erfüllte, ein weltliches Reich der Herrschaft Israels ohne Buße aufzurichten und sich zum Knecht der Hoffart des Volkes

zu machen. Demüthig und sanftmüthig war Christi ganzes Wirken, ein Tragen der Lasten des Volkes, aber er war ein Bußprediger und Feind der Sünde des Volkes. Gern hätte Israel Hoffart und Hochmuth an ihm ertragen und sich von ihm knechten lassen, wenn er dagegen verschafft hätte, was der sündige Sinn begehrte, die Herrschaft über die Heiden. Zu dem Himmelreich, das Jesus verkündigte und das uns die großen Reden des Matthäusevangeliums schildern, wollten die Geladenen nicht kommen. Für die Korinther hatte sich Paulus, der Knecht Christi, aufgeopfert, wie denn sein apostolisches Leben, Wirken und Leiden das Gegenbild des Lebens Jesu ist. Der zweite Brief an die Korinther läßt diese Gegenbildlichkeit am deutlichsten und umfassendsten unter allen seinen Briefen erkennen. Die Korinther aber vermochten diese Selbsthingabe des Apostels sowenig ohne wahren Glauben, welcher Buße und Selbstverleugnung ist, sich anzueignen und ihr wahres Heil daraus zu schöpfen, als die Juden einst die Selbstaufopferung Jesu Christi. Als darum judaistische Widersacher in der Gemeinde auftraten, welche als die Hauptforderung des Christenthums die Unterordnung unter die Urgemeinde zu Jerusalem, sich aber als die Vertreter derselben geltend machten, dagegen die Wirksamkeit des Paulus verdächtigten, da regte sich die Macht des natürlichen Menschen in den Korinthern. Wie schwer wird ihm die Anerkennung vollkommener Selbstentäußerung im Anderen, wie schwer die Hingabe an denselben aus reiner Dankbarkeit! Das Ohr des natürlichen Menschen horcht so gern den teuflischen Einflüsterungen, daß die Motive der Wohlthäter und Erlöser auch nicht ganz heilig und uneigennützig seien, weil dann das eigne Herz die vollkommene Selbstverleugnung sich meint ersparen zu können. Weil die Korinther selbst jenen Lügenaposteln noch nicht ganz unähnlich waren, darum hatten sie die Verleumdung des Paulus ertragen können.

Dieser Verleumdung verdanken wir die Entstehung unseres Sendschreibens. Wie aber die Vertheidigung des Christenthums gegen heidnisch-gnostische und antinomistische Verkehrung im ersten Brief die tiefsten Aussprüche des Apostels über das sittliche Wesen desselben veranlaßt, so nöthigten ihn jene Verdächtigungen, die großartigsten Aufschlüsse über seine persönliche Stellung im Christenthum und dessen praktische Verwirklichung in seiner Person zu geben. Diese Enthüllung eines Christenlebens voll Selbstaufopferung, Arbeit und Leiden im Dienste Jesu Christi und der Gemeinden des Herrn bildet den Thatbeweis für das sittliche Wesen des Christenthums, wie der erste Brief den dogmatischen Beweis dafür enthält wenn man unter Dogma die Aussage des Apostels über das wesentliche

Verhältniß des Christen zu Gott in Christo versteht. Der erste Brief redet von dem, was der innere Mensch an der Offenbarung Gottes in Christo zugleich als Gabe und Aufgabe hat. Der zweite läßt uns am Beispiele des Apostels sehen, wie diese Aufgabe mit Darangebung, ja Verderbung des äußeren Menschen gelöst wird, während zugleich der innere, für die Ewigkeit bestimmte Mensch aus jenem ewigen Glaubensbrunnen Tag für Tag getränkt und erneut wird (2 Kor. 4, 16—18).

Was der Hymnus von der Liebe (1 Kor. 13) im Allgemeinen ausspricht, was 1 Kor. 4, 9 ff. in Andeutung enthält, das führt der zweite Brief in vollen persönlichen Zügen aus, indem der Apostel uns ebenso weit in sein Christenleben überhaupt als tief in sein persönliches Verhältniß zur korinthischen Gemeinde blicken läßt.

Das ist aber gerade die wesentliche Aufgabe der Schriften der zweiten Stufe, dieser Stufe der Subjectivität oder des Ich, die Tiefen des ichlosen, alles menschlichen Hochmuthes und natürlichen Egoismus entledigten Gemüthes des Apostels zu offenbaren und so ein wahrhaft christliches Ich im Bilde wiederzugeben oder vielmehr in einer Fülle von Tönen erklingen zu lassen. Der Apostel muß darum soviel von seinem Ich reden (3, 1 und öfter 10, 1) — obwohl er sich meistens mit seinen Amtsgehülfen zusammenfaßt und nur in einigen Zusammenhängen als Einzelperson spricht —, damit der Leser dieses ichlose Ich recht kennen lerne, das Ich dessen, der von sich sagen durfte und mußte: „so lebe nun nicht ich, Christus lebt in mir“ (Gal. 2, 20); „wir predigen nicht uns selbst, sondern Christum Jesum als den Herrn, uns selbst aber als eure Knechte um Jesu willen“ (2 Kor. 4, 5; 3, 4; 6, 4 ff.). „Wenn Einer für alle starb, so sind sie ja alle gestorben; und für alle ist er gestorben, damit die Lebenden nicht mehr sich selbst leben, sondern dem für sie gestorbenen und auferweckten“ (5, 15); „wer sich rühmt, der rühme sich des Herrn“ (1 Kor. 1, 31; 2 Kor. 10, 17); „meiner Schwachheiten nur will ich mich rühmen“ (12, 5 ff.).

Wenn uns die Schriften der ersten Stufe den Beweis der Thatsächlichkeit des Christenthums in der geschichtlichen Erscheinung Jesu von Nazareth geben, indem sie sein Leben als des heiligen Gottes, der nicht von Unten, sondern von Oben stammt, als ein Leben der Aufopferung zum Heile des Volkes und der Welt schildern, so geben uns die Briefe des Apostels den Beweis der gottgewollten Wirkung des Christenthums im sündigen Menschen. Dort sahen wir das erlösende Ich, hier das erlöste Ich. Wir schauen in die Tiefen einer Menschenseele, die

nicht von Oben, sondern von Unten stammt, die von der Sünde gebunden war und vergiftet auch in ihren besten Regungen, so daß sie aus der Verfolgung der Knechte Gottes einen Gottesdienst gemacht hatte. Diese selbige Seele sehen wir vom Geiste Jesu Christi wiedergeboren und umgewandelt zur neuen Kreatur, die nicht mehr von Unten sondern von Oben ist (2 Kor. 5, 17). Sie stellt das Abbild Christi, des Urbildes, dar. Dieses aus dem heiligen Wesen Gottes, aus dem Geist ins sündige Menschengeschlecht hineingeboren, der Mensch vom Himmel (1 Kor. 15, 47—49), jenes aus sündigem Geschlecht gezeugt, Fleisch vom Fleisch, aber durch die Kraft des Urbildes umgewandelt in das Bild des himmlischen (2 Kor. 3, 17, 18). Paulus, ein Glied des sündigen Menschengeschlechtes, ist jetzt ein Glied des himmlischen Geschlechtes, dessen Ahnherr Christus; ihm so eng verbunden, daß Christus in ihm redet, in ihm leidet, in ihm wirkt (2 Kor. 13, 3; 4, 10; 3, 3); darum aber auch der gewissen Zuversicht, daß wie Leiden und Tod Jesu Christi jetzt in ihm wirksam sind, so auch das Leben des Auferstandenen ihn durch den Tod hindurchreißt dahin, wo Christus ist, damit wo der Meister da auch der Diener sei; bis endlich auch am todverfallenen Leibe des Knechtes Jesu die Herrlichkeit des verklärten Herrn zur Erscheinung kommen wird (4, 11—14).

Wenn das göttliche Wesen Christi und des Christenthums sich jedem, dem es um die Wahrheit und das Gute zu thun ist, dadurch beweist, daß er in Christo den Heiligen erkennen muß, den Sündlosen und Reinen, der in heiliger Liebe die Gottlosen, seine Feinde also geliebt hat, daß er sich für sie in den Tod gab, der muß in der Persönlichkeit des Apostels Paulus die schöpferische Wirkung jener göttlichen Ursache erkennen. Ist in Christo das vollkommene Gute, das Heilige im höchsten Sinne des Wortes erschienen, so ist eben das Göttliche in menschlicher Gestalt und Geschichte aufgetreten. Das Göttliche ist aber seinem Wesen nach *schöpferisch*. Das Urbild einer neuen Kreatur, geschaffen durch jene Gotteskraft, die in Christo in die Geschichte der Menschheit eingetreten ist, sehen wir in dem Apostel. Es versteht sich von selbst, daß wir in den Gliedern der neutestamentlichen Gemeinde überhaupt Wiedergeborene, Heilige im neutestamentlichen Sinne des Wortes erkennen müssen. Aber in die innersten Tiefen einer solchen Seele hineinzuschauen vermögen wir nur bei Paulus. Damit es geschehen möge, hat derselbe seine Briefe schreiben müssen. Und während wir einerseits in denselben die nothwendigen Erzeugnisse geschichtlicher Verhältnisse und Mächte sehen, so drängt sich uns andererseits nicht weniger deutlich die Einsicht auf, daß sie das Ergebniß der Wirksamkeit

des schaffenden Gottesgeistes sind, der in Paulus die neue Kreatur und in diesen Briefen Werkzeuge sich geschaffen hat, welche die Bedeutung dieser neuen Kreatur in alle Zeiten der Kirche fortdauernd erhalten sollten. Daß das Christenthum nicht blos eine objective Geschichte ist, deren historische Kenntniß dem menschlichen Subjecte genügen würde, noch eine objective Lehre, die man nur zu wissen und zu überliefern brauchte, das zeigen uns die Pauliniſchen Briefe überhaupt, vielleicht aber keiner so eindringlich als der vorliegende. Daß das Reich Gottes nicht kommt mit äußerlichen Geberden, seien es geschichtliche Begebenheiten oder Lehrsätze, daß es vielmehr inwendig in uns sein muß, das predigt vornehmlich unser Brief. Alles in demselben ist subjectiv. Die ganze Objectivität des Christenthums faßt sich zusammen, wie es heißt: „Erkennet die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, daß er um Euer willen arm geworden ist, da er reich war, damit ihr durch seine Armuth reich würdet“ (8, 9). Dem Apostel ist es nicht darum zu thun, jene gewaltige Begebenheit auseinanderzulegen, wie der ewig reiche arm geworden. Sondern hier gilt es, daß die durch Christi Armuth reich gewordenen wiederum in der Nachfolge Christi stehen sollen dadurch, daß sie gleich ihm Opfer bringen. Die Collekte, von der jene Kapitel reden, ist ja nur ein geringer Beweis der Sinnesart, die im Christen leben muß. Der Apostel selbst weist sie in jenen eigenen Lebenszügen auf, die gerade unser Brief so reichlich enthält. Es ist die Gesinnung und Ueberzeugung, daß Geben reich und selig macht, und nicht Nehmen, daß Sterben um Gottes und Christi willen heißt, zum wahren Leben kommen, während leben wollen um jeden Preis das Leben verlieren ist. So trägt der Apostel die Ertödtung Jesu an seinem Leibe herum in reichlichen Wundenmalen, eben in diesen Schriftzügen seines Leibes die gewisse Verschreibung des Auferstandenen besitzend, daß das Leben desselben aus dieser seiner Ertödtung hervorbrechen werde.

Unser Brief zeigt die vollkommene Subjectivirung der objectiven Geschichte Jesu in dem Apostel, die Uebersetzung dessen, was Christi ist, in das was Pauli ist. Der Armuth Christi entspricht die Armuth des Apostels, der mit seiner Hände Arbeit sich ernährte, während er das Evangelium predigte (12, 13—15); nicht die Armuth des Asceten und Stoikers, der um keine Bedürfnisse zu haben und aus Hochmuth arm wird, sondern eine Armuth um des Heils Anderer willen. Alle Leiden des Herrn, der nicht hatte, wohin er sein Haupt legte, bis zu den Schmerzen der letzten Tage finden ihre Uebersetzung in der Aufzählung des Apostels 11, 23 ff.): in den Geißelungen, Steinigung, Verfolgungen aller Art, Mühe und Ar-

beit, Nachtwachen, Hunger und Durst, häufigem Fasten, Kälte und Blöße; wie Pilatus und Pharisäer den Herrn verfolgten, so hat Paulus zu leiden von Heiden und Juden. Wie endlich dem Sohn Gottes leibhaftig nahe trat der Arge, der Mörder von Anbeginn, wohl eine Zeit lang wieder von ihm ließ, um zuletzt das Mordwerk an ihm zu vollziehen, so weiß sich der Apostel von einem Satansengel mit Fäusten geschlagen (12, 7).

In diesem Wandern durchs finstere Thal fehlen aber auch nicht die ewigen Sterne, die Weissagungen künftiger Herrlichkeit. Wie Christus selbst in göttlicher Kraft Wunder und Zeichen gethan hat, so in seinem Namen auch der Apostel (12, 12). Wie bei der Taufe des Herrn und auf dem Berge der Verklärung der Himmel Gottes und das Paradies, in welchem Moses und Elias weilen, sich herunterließ und eine göttliche Stimme ertönte, so darf sich der Apostel ähnlicher Gesichte und Offenbarungen rühmen (12, 1 ff.)

Die Tiefe der Enthüllungen der apostolischen Seele entspricht dem Grade der Bosheit, welche die Gegner des Apostels zu ihrem Treiben in der korinthischen Gemeinde veranlaßte. In dieser Beziehung kann man unserem Briefe nur noch den Galaterbrief zur Seite setzen, welcher daher auch, nicht zwar in seinem Inhalt, wohl aber in seiner Art sich am nächsten mit dem zweiten Briefe an die Korinther berührt. Die persönliche und sittliche Verdächtigung judaistischer Gegner, die Behauptung, daß paulinisches Heidenchristenthum noch der Bestätigung von Seiten der Urgemeinde bedürfe, nöthigte den Apostel diesen Brief zu schreiben. Die Verwirrung galatischer Gemeinden durch die Behauptung ähnlicher Irrlehrer, daß ihr Christenthum ohne Hinzunahme des jüdischen Gesetzes unvollkommen sei, und daß das abgeleitete Evangelium des Paulus der Correctur durch das Urevangelium Jerusalems bedürfe: war die Ursache jenes Sendschreibens. So unmittelbar getroffen war das Herz des Apostels, das sich in unseren Briefen ausspricht. Wir hören es in ihnen auch am deutlichsten schlagen. Wenn es von allen paulinischen Briefen gilt, daß Alles, was sie enthalten, in das Herzblut des Apostels getaucht ist, so vornehmlich von diesen beiden.

Als Beispiel mag man noch vergleichen, was Paulus 2 Korinther 4, 16 ff.; 5, 1 ff. und 1 Korinther 15, 1 ff. von der Auferstehung des Leibes sagt.

Derselbe Paulus nun, der im zweiten Korintherbrief das Christenthum als die Liebe der Selbstverleugnung und Selbstaufopferung nicht sowohl wie ein Ideal vorgestellt, sondern als in seinem Leben ver-

wirklicht nachgewiesen hat, der kann nun im Galaterbrief das Christenthum, im Gegensatz zur gesetzlichen Verkehrung, als die wahre Freiheit und als den Glauben, welcher ohne Werke rechtfertigt, darstellen.

So mögen denn beide Briefe nicht zufällig in der Mitte der vier Hauptbriefe des Apostels stehen, weil sie die subjectivsten sind. Der erste Brief an die Korinther und der Römerbrief gehen von dem gleichen Mittelpunkt aus, beschreiben aber von ihm weitere Kreise; (so 1 Korinther 15; Röm. 9—11) während jene sich gewissermaßen nur in diesen Mittelpunkt vertiefen.

Sechstes Kapitel:

Der Galaterbrief.

Wir sahen bei Betrachtung des zweiten Korintherbriefs, wie die ebionitische Partei in diese hellenische Gemeinde einzudringen suchte, wie ihr dies aber nicht bezüglich der Lehre gelang — denn hiezu fehlte den Hellenen die natürliche Disposition — wohl aber durch eine gewisse persönliche Verdächtigung. Nicht der ursprüngliche ebionitische Irrthum von der Rechtfertigung der Werke vermochte hier Eingang zu finden; eher schon der erst später hervortretende christologische Irrthum. Der Apostel hebt im zweiten Korbr. hervor, daß seine Gegner einen ἄλλος Ἰησοῦς predigen (11, 4; vgl. 4, 4 ff.) Es ist höchst merkwürdig, daß sich in dieser zur Gnosis geneigten Gemeinde schon so früh dieser Punct in den Vordergrund schiebt, um den sich die ganze Entwicklung (Kolosserbr. Johanneisches Ev.) dreht. Indem wir zum Galaterbrief übergehen, finden wir einen Fortschritt in den Bestrebungen dieser Partei. In den galatischen Gemeinden war es den pharisäischen Christen gelungen, nicht nur die apostolische Stellung des Paulus in Zweifel zu ziehen und seine Gleichstellung mit den Aposteln der Beschneidung, sondern auch der gesetzlichen Verkehrung des Christenthums Eingang zu verschaffen. Was den Judaisten hier, bei Gemeinden, die Paulus selbst gegründet hatte, gelungen war, das mußte der Apostel

bei der großen und bedeutenden römischen Gemeinde, die unabhängig von ihm entstanden war, befürchten. So tritt denn nun Paulus in den zwei Briefen, die wir zu betrachten haben, mit aller Kraft seines gotterleuchteten Geistes gegen den judaistischen Irrthum auf, wie wir ihn im ersten Korintherbrief die ethnische Verkehrung des Christenthums bekämpfen sahen.

Indem wir aber diesen Uebergang im Inhalt der frühesten Briefe des Apostels machen, findet auch ein bedeutender Unterschied bezüglich der Leser statt. Dort waren es Griechen, hier finden wir Galater und Römer. Da wir überall in den heidenchristlichen Gemeinden einen gewissen, bald größeren, bald kleineren Bruchtheil an Judenchristen voraussetzen müssen, so ändert dieser Umstand nichts an der Vergleichung.

In den Völkerstämmen der Galater oder Celten und der Römer nun haben wir im Gegensatz zu den Hellenen Individualitäten vor uns, die ihrer ganzen natürlichen Anlage nach zu einer ebionitischen Auffassung des Christenthums geneigt sein mußten. Die Geschichte dieser Völker beweist das. Der thatkräftige Römer, dessen ursprüngliche Religion das patriotische Handeln und die Erfüllung des staatlichen Gesetzes gewesen war, mußte geneigt sein, im Christenthum das neue und vollkommene göttliche Gesetz und im Halten dieses Gesetzes das Wesen der menschlichen Betheiligung zu sehen. Im Pelagianismus kam jene im natürlichen Wesen des Römerthums prädisponirte Verkehrung des Christenthums zur deutlichen Erscheinung. Er ist innerhalb der römischen Kirche die analoge Erscheinung, wie im Volke Israel der Pharisäismus. Erweckte Gott diesem gegenüber einen Paulus, so jenem gegenüber einen Augustin. Trotz einem Augustin wucherte in pelagianischem Geist die Scholastik des Mittelalters, getragen von der römischen Hierarchie. Als dann einem wiedererstandenen Paulus und Augustin gleich der Träger des germanisch-christlichen Geistes, Luther, gegen jene verschwisterten Mächte: römische Hierarchie und Scholastik auftrat, haben sich beide unter der Leitung des Papstes von Rom im Tridentinum für permanent erklärt. Die römisch-pelagianische Lehrentwicklung hat sich damit ebenso fixirt, wie das pharisäische Judenthum im Talmud sich abgeschlossen hat. Die Träger dieser heidenchristlich ebionitischen Entwicklung sind nun Römer und die durch Mischung von Römern und Celten oder Galatern enstandenen Romanen.

So hat denn nun der Galaterbrief des Apostels zwar nicht der aus den celtischen Völkerschaften zum Theil hervorgegangenen Kirche des Mit-

telalters, aber doch der germanischen Kirche der Reformation als ein Hauptrüstzeug wider die von jener vertretene judaistische Verkehrung des Christenthums dienen müssen; ein ähnliches Verhältniß gilt noch in bedeutenderer Weise vom Römerbrief.

Die Aehnlichkeit der Leser des Römer- und Galaterbriefs ist deutlich genug; besteht doch auch in der Gegenwart die römische Kirche, das ebionisirende Christenthum, hauptsächlich in den aus jenen beiden Nationalitäten gemischten Völkern. Die Aehnlichkeit des Inhaltes beider Briefe fällt noch deutlicher in die Augen; daher man bisher unterlassen hat, ihre Verschiedenheit genauer zu untersuchen. Man meinte genug zu sagen, wenn man im Römerbrief die weitere Ausführung der Sätze des Galaterbriefs sah. So lesen wir bei Baur: „Was im Römerbriefe die vollendete, nach allen Seiten hin ausgebildete Entwicklung der pauliniſchen Lehre, sehen wir im Galaterbrief noch in den ersten, aber schon mit aller Bestimmtheit gezogenen Grundlinien vor uns.“ *)

So lange aber die Verschiedenheit beider Briefe nicht tiefer erfaßt ist, wird man auch ihr (eigenthümliches) Wesen nicht wahrhaft verstehen.

Fragen wir zunächst nach der in der Aehnlichkeit der Leser dennoch vorhandenen Eigenthümlichkeit, so wird uns dieselbe schon auf den Unterschied im Inhalt der Briefe leiten.

Das römische Volk hat eine entschiedene Anlage zum Herrschen; es war einst politisch das weltherrschende, es ist es durch das römisch-hierarchische Christenthum bis auf diesen Tag für einen großen Theil der Christenheit. Diese Fähigkeit des Herrschens ruht auf der Geneigtheit, dem Gesetz zu gehorchen und Thäter oder Vollzieher des Gesetzes zu sein. Als das dem Staatsgesetz unbedingt gehorchende Volk haben die Römer die Welt unterworfen und beherrscht. Anders die Celten. Wo es auch sei, treten dieselben als Beherrschte auf. Jene Galater waren hellenisirt und geistig dem Hellenenthum, politisch den Römern unterworfen. Wo überhaupt Römer und Celten zusammenstoßen, werden die Celten unterthan. Trotz der Liebe zur Veränderlichkeit, die ihnen eigen ist, kommen sie nie zur wahren Freiheit. So nicht die Iren Britanniens, nicht die Gallier Frankreichs. Eine französische Revolution bringt nicht Freiheit, sondern Wechsel des Despotismus; von der Despotie eines absoluten Königthums zur Despotie des Konventes, von da zur Despotie des ersten Napoleon. Die Franzosen sind geborene Royalisten. Es ist celtische Eigenthümlichkeit,

*) Paulus Th. I, S. 287.

von Personen regiert werden zu wollen. Das Princip des selfgovernment ist wesentlich germanisch.

Wie verhält sich das Christenthum zu diesem Volkscharakter? Es will ihn nicht vernichten; es will ihn nur heiligen und in seine Schranken weisen. Es gilt auch hier, was Paulus 1. Kor. 7, 20 ff. sagt: „Ein jeder in dem Berufe, in welchem er berufen worden, in ihm bleibe er. Bist Du als Sklave berufen, so kümmere Dich des nicht u. s. w." Diese natürlichen Verhältnisse werden nicht vom Christenthum geändert; es wird ihnen nur ein neuer Geist eingehaucht. Vor Allem aber gilt: in das religiöse Gebiet soll und darf nicht jenes natürliche Verhältniß störend eingreifen. Da heißt es vielmehr: „Denn der im Herrn (d. h. Christo) berufene Sklave ist damit frei von seinem irdischen Herrn; gleichermaßen auch der berufene Freie ist ein Knecht Christi. Ihr seid theuer erkauft; werdet nicht Menschenknechte". Im Reiche Gottes gibt es nur Einen Dienst, das ist der Dienst Jesu Christi; ihm sollen und können dienen Sklave und Freier. Dieser Dienst, welcher die wahre Freiheit ist, die Freiheit der Kinder Gottes, darf nicht durch Menschenknechtschaft gestört werden.

Die Galater, die Leser unseres Briefes, waren aus dieser Freiheit der Kinder Gottes in die Knechtschaft nicht sowohl des Gesetzes, als vielmehr der Gesetzesprediger gefallen; sie sind Menschenknechte geworden. Während die Korinther in gnostischer Weise sich von Menschen abhängig gemacht hatten, eine sonderliche Weisheit zu empfangen wähnend (1. Kor. 3), verfielen die Galater aus gesetzlichem Irrthum in solche Knechtschaft.

Wie war das geschehen? Mit hoher Freude hatten die Galater die frohe Botschaft des Apostels angenommen, daß auch für sie, die Heiden, Christus gestorben und auferstanden, daß in seinem Kreuzestod eine alte Welt vergangen, in seiner Auferstehung eine neue ins Dasein getreten sei; daß das Heil nicht mehr an das Gesetz Mosis und in die Schranken des Volkes Israel gebunden, sondern allein auf dem Glauben an Jesum, den gekreuzigten und auferstandenen, beruhe und nur in diesem Glauben und dem in ihm verliehenen Geiste, dem Geiste Jesu Christi, sein Gesetz und die Normen seiner Bethätigung habe.

Aber es waren von Jerusalem Sendlinge der großen pharisäischen Partei in der Gemeinde, wie einst nach Antiochia (A.-G. 15, 1), so zu den Galatern gekommen. Die hatten den Galatern erklärt, ihr Christenstand sei nicht vollkommen, wenn sie nicht die Beschneidung hinzufügten. Nur dem Samen Abrahams, dessen Kennzeichen die Beschneidung, gelte

die Verheißung des Heils und seine Erfüllung. Gott könne nicht dem Bunde, den er mit Abraham geschlossen, untreu werden. Nur wer innerhalb des Gesetzes stehe, dessen erstes Gebot die Beschneidung, nur der habe wahrhaft Antheil am Reiche Gottes und seiner bevorstehenden Herrlichkeit. (Gal. 3 und 4). Nur im Gesetze, der ewigen Offenbarung des heiligen Willens Gottes, sei die Schranke gegeben, daß ihr Christenleben nicht in unheiliges, fleischliches Wesen verfalle. Ohne das Gesetz und die Gebundenheit des Menschen an dasselbe gebe es nur eine unsittliche Willkür, wie ja das Heidenthum in seiner Sittenlosigkeit und seinem Fleischesdienst zeige (K. 5 und 6). Was aber vornehmlich den Ausschlag gegeben haben mochte bei den auktoritätsbedürftigen Galatern, das war die Ausführung der Judaisten, daß sie eine höhere Auktorität für sich hätten, als die Galater in ihrem Bekehrer; das seien die Urapostel, die in Jerusalem in allen Schranken des Gesetzes lebten und dasselbe keineswegs aufgehoben hätten. Dieselben müßten als die Begleiter des Messias doch wohl das wahre Evangelium haben, während Paulus, der erst nach dem Tode Jesu bekehrte, sein Evangelium nur von jenen empfangen haben könnte; so sei er denn auch nur als deren Gehülfe zu betrachten, und sein Werk unterliege der Correctur jener; um solche auszuführen seien sie gekommen (K. 1, 2). Gegen diese letztere Behauptung der Irrlehrer wendet sich der Apostel zuerst. Sicherlich war aber demselben die Kenntniß jener judaistischen Predigt und der daraus entsprungenen Verwirrung der Galater durch einen Brief der letzteren zugekommen.*)

Der Inhalt unseres Briefes ist wesentlich: die Freiheit eines Kindes Gottes, die Freiheit eines Christenmenschen; dieselbe ruht aber auf dem Glauben, d. i. auf der Gebundenheit an Jesum Christum.

Daß sich der Galaterbrief um den Begriff der Freiheit und den ihm entgegengesetzten der Knechtschaft dreht, zeigt schon die Bemerkung, daß sich jener im Briefe elfmal, dieser etwa eben so viel mal vorfindet, während dieselben im umfangreicheren Römerbrief nicht so oft und dann in anderer Beziehung vorkommen.

Der Brief beginnt wie gewöhnlich mit einem Gruße des Apostels. Indem sich aber Paulus als Apostel bezeichnet, „nicht von Menschen noch durch Menschen, sondern durch Jesum Christum und Gott den Vater, der ihn von den Todten erweckt hat", hebt er schon hier seine eigene Freiheit

*) Vgl. hiefür Hofmann a. a. O. II. 1 S. 233 f.

und Unabhängigkeit von Menschen hervor, um sie später näher auszuführen. Die Leser endlich macht er sogleich durch die Anrede darauf aufmerksam, wessen sie sind und wem sie angehören, als ihrem alleinigen Herrn, „der sich selbst für unsre Sünden dahingegeben hat, damit er uns herausnähme aus der gegenwärtigen argen Welt".*)

Mit einem Ausdruck der Verwunderung darüber beginnt nun der Apostel (1, 6), daß die Galater so schnell von dem reinen Evangelium, das er ihnen gepredigt hat, sich zu jenem gefälschten hinweggewendet haben. Man muß hier an den wetterwendischen Charakter der Celten denken, wie er einem Julius Cäsar schon aufgefallen und in gewisser Weise der Nation geblieben ist, welche als die Herrscherin der Mode gelten muß, dieser Macht, deren Wesen die Veränderung ist.**)

Nachdem der Apostel den Fluch gegen den ausgesprochen, der solche Fälschung wagt, macht er den Galatern eindringlich, daß sein Evangelium nicht menschlicher Art, ihm auch nicht durch Menschen zur Kenntniß gekommen sei.

Es beginnt hiemit der erste von den drei Abschnitten unseres Briefes, in welchem der Apostel die Freiheit und Unabhängigkeit seines Evangeliums von irgend menschlicher Auktorität nachweist: 1, 11—2, 21.

Das Evangelium des Apostels ist unmittelbare Offenbarung Jesu Christi an ihn. Er weist zurück auf sein bekanntes vergangenes Treiben im Judaismus, wie wenig es menschliche Anleitung und Vorbereitung auf das Evangelium, vielmehr der eigenste und ärgste Widerspruch dagegen gewesen, bis es Gott gefallen habe, seinen Sohn in ihm zu offenbaren. Diese göttliche Offenbarung habe er auch nicht durch Beredung mit Menschen, selbst nicht mit den Vorder-Aposteln irgend vervollständigen zu müssen geglaubt, sondern in dreijähriger Einsamkeit ausgewirkt. Dann erst sei er nach Jerusalem gekommen, um von Petrus die geschichtlichen Umstände zu erfahren (1, 18 vgl. mit 1 Kor. 15, 3 ff.). Das geschah in fünfzehn Tagen. Dann begab er sich hinweg in die Gegenden von Syrien und Cilicien, und die Gemeinden Judäas wußten nur von dem ihnen dem Angesicht nach Unbekannten: der einst uns verfolgte, verkündigt jetzt den Glauben, den er einst verwüstete; und priesen um seinetwillen Gott.

Erst nach Verlauf von vierzehn Jahren ging Paulus zum zweiten Mal nach Jerusalem hinauf; es geschah dies aber in Folge einer Offen-

*) Vgl. 1 Kor. 7, 23 „theuer seid ihr erkauft; werdet nicht Menschenknechte".

**) Daß übrigens die weit überwiegende Zahl der galatischen Christen Heidenchristen waren, geht aus 3, 29; 4, 8. 12. 17. 21; 5, 2; 6, 12 deutlich hervor.

barung, nicht als hätte er das Bedürfniß gefühlt sein Evangelium verbessern zu lassen. Vielmehr war jetzt die Zeit gekommen, daß das Evangelium des Paulus in seiner Wahrheit und Unabhängigkeit sich bewähre und beweise gegenüber den Anschuldigungen der falschen Brüder, der pharisäischen Judenchristen (A.-G. 15, 5), in seiner Selbständigkeit und in seiner Uebereinstimmung zugleich mit dem Evangelium der Urapostel. Wegen jener falschen Brüder, die sich in die Heidengemeinde eingeschlichen (Gal. 2, 4; vgl. Joh. 10, 1 ff.), um ihre christliche Freiheit zu untergraben, ließ es der Apostel nicht zu, daß sein Begleiter Titus, ein Hellene, beschnitten wurde, was er unter anderen Verhältnissen aus Schonung der schwachen Gewissen mancher Judenchristen und um des Berufes willen gestattet hätte.*) Hier aber stand die Freiheit der Heidenchristen auf dem Spiel, auf deren Knechtung es jene abgesehen hatten. Da galt es zu zeigen, daß nur Einer Herr sei, Christus Jesus, in welchem weder Beschneidung noch Vorhaut etwas gilt, sondern Glaube, der sich in Liebe wirksam erweist (5, 6; 6, 15). Aber nicht nur jenen zwar den Lesern bekannten, sonst aber autoritätslosen pharisäischen Eiferern hat der Apostel nicht nachgegeben, sondern auch von Seiten der Autoritäten der Urgemeinde ward ihm nichts aufgegeben; vielmehr nachdem Jakobus und Kephas und Johannes, die wirklich in Autorität stehenden, — während die Autorität jener eingeschlichenen Verkehrer eine erlogene ist — durch den Bericht des Paulus in seinem Wirken die Gnade Gottes erkannt hatten, gaben sie ihm und dem Barnabas die Hand der Gemeinschaft und erkannten sie als Heidenapostel an in gleicher Berechtigung mit den Beschneidungsaposteln: mit keiner anderen Gesetzesauflage als der der erbarmenden Liebe (2, 10; vgl. Röm. 13, 8).

Diese Unabhängigkeit und sieghafte Wahrheit seines Evangeliums hielt aber der Apostel aufrecht auch in einer besonders schwierigen Lage. Es war Kephas nach Antiochien in die Heidenchristengemeinde gekommen und hatte gemäß seiner Erkenntniß, daß in Christo die Schranken des Gesetzes gefallen seien, mit Heidenchristen Tischgemeinschaft. Als aber Jünger des Jakobus, die wie einst die Johannesjünger über ihren Meister hinausgingen, nach Antiochia kamen, da fürchtete Petrus unter ihnen und der großen Menge der gesetzeseifrigen Judenchristen in Jerusalem sein Ansehen zu verlieren, wenn er solche Heidengemeinschaft fortsetze; er entzog sich derselben und zog in solche Heuchelei und Verleugnung der besseren Erkenntniß

*) Vgl. Hofmann a. a. O. I. S. 139 f.

selbst den Barnabas hinein. Hat hier Petrus geheuchelt — wie dies Paulus 2, 13 sagt —, so ist dieser Vorgang in Antiochien der entschiedenste Beweis dafür, daß Petrus kein Judaist war, so wenig als Barnabas. Nur weil er mit Paulus wesentlich übereinstimmte, vermochte er zu heucheln. Solcher Heuchelei, die aus Furchtsamkeit und Inkonsequenz stammte, trat Paulus entgegen und hielt sie dem Petrus in Gegenwart Aller vor. Er wies ihn auf die Thatsache ihres judenchristlichen Glaubens und die Bedeutung desselben hin. Nicht als Sünder von den Heiden, sondern als Juden in ihrem gesetzeseifrigen Leben seien sie zur Erkenntniß gekommen, daß aus Gesetzeswerken kein Fleisch gerechtfertigt werde, und hätten sich darum rechtfertigen lassen aus einem neuen Princip, aus dem Glauben an Jesum Christum. Im Glanze dieser neuen Sonne der Gerechtigkeit müssen Juden und Heiden als Sünder erscheinen, vor ihm sind nicht nur der Heiden Tugenden splendida vitia, sondern auch des Gesetzeseiferers Thun ist vor ihm Sünde (2, 17). Wer nun den Gesetzesdienst, den er durch den Glauben an Christum vernichtet hat, wieder von Neuem anfinge, der machte Christum zum Sündenknecht. Vielmehr gilt nun: wer an Christum glaubt, der ward mit ihm gekreuzigt, der ist auch dem Gesetze abgestorben; das Ich der alten Welt lebt nun nicht mehr, es lebt ein neues Ich, in welchem Christus lebt und herrscht. Denn also muß es sein, daß er, der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat, nun auch allein der Herr meines Lebens sei. So allein kommt die Gnade Gottes zu ihrem Recht. Leite ich aber vom Gesetze Gerechtigkeit ab, so wäre ja Christus umsonst gestorben.

In diesen inhaltschweren Sätzen, deren sieghafte Kraft sich an Petrus wie an Barnabas und den anderen bewähren mußte, hat Paulus das Thema seines Briefes ausgesprochen. Das ist keine Theorie, sondern die tiefste Lebenserfahrung. Kann ein Paulus sagen: „Mit Christo bin ich gekreuzigt worden; so lebe nun nicht mehr ich, vielmehr lebt in mir Christus", wenn es sich um eine neue Erkenntniß handelte, wie ihm die Tübinger Schule zuschreibt, die ihn wie Marcion zum Gnostiker macht? Sterben und Auferstehen zum neuen Leben ist nicht Sache einer Philosophie noch Erkenntniß. Aus dem Leben sproßt wohl Erkenntniß; aber jenes ist die Substanz, diese ist nur ein Attribut derselben.

Und nur weil dieses neue Leben des Christenthums im Apostel mit einer unwiderstehlich siegreichen Gewalt alle Hindernisse und Inkonsequenzen aus einem alten Leben hinweggefluthet hatte, darum hat er auch mit einer unwiderstehlichen Dialektik jedes Bollwerk niederzureißen vermocht, das

heidnische oder jüdische Gesinnung gegen die neue Erkenntniß aufwerfen mochte (2 Kor. 10, 4, 5).

Es beginnt mit dem dritten Kapitel des Briefes der zweite Abschnitt, welcher die Widerlegung der aus dem Alten Testamente genommenen Behauptungen der Judaisten enthält (K. 3. 4).

Mit einem Ausruf wendet sich der Apostel von jener Darstellung aus der Vergangenheit an seine Leser. „Unverständig" nennt er die Galater; das sind sie im Gegensatz zu den erkenntnißstarken aber auch erkenntnißstolzen Korinthern. „Wer hat euch bezaubert?" Vor ihre Augen ist ihnen vom Apostel das Bild des Gekreuzigten gemalt worden, in welchem Sünde und Gesetz ein Ende gefunden; ihr Leben sollte nun von ihm, der sich für sie dahingegeben hat, beherrscht sein; durch welchen Zauber sind sie aus seinem Dienst, der die wahre Freiheit ist, in eine fremde Knechtschaft gerathen!

Dann weist sie der Apostel auf die Thatsache ihres Bewußtseins hin, daß sie durch die Glaubenspredigt den Geist des neuen Lebens empfangen haben. Kann solches, was im Geist begonnen worden, durch Fleischeszuthaten vollendet werden? Durch jenen Geist, den sie im Glauben empfangen haben, sind sie, wie Kinder Gottes, so auch Kinder Abrahams (2—6). So wendet sich der Apostel gegen die Behauptung der Judaisten, daß die Heidenchristen noch der Beschneidung bedürften, um Kinder Abrahams und damit des vollkommenen Heiles theilhaftig zu werden. Wie Abraham durch den Glauben gerechtfertigt ward, so vermögen die Heiden nur durch den Glauben zum Segen Abrahams zu gelangen. Denn das Gesetz wirkt nicht Segen, sondern den Fluch (6—10). Von diesem Fluch hat uns Christus losgekauft, indem er um unserer willen zum Fluche ward; auf daß durch den Glauben an ihn der Segen Abrahams auch zu den Heiden gelange (11—14).

Nachdem der Apostel jene Behauptung der Judaisten aus dem Alten Testament selbst widerlegt hat, wendet er sich gegen die andere Beschuldigung derselben, als werde durch sein Evangelium der alte Bund gebrochen, den Gott mit Abraham geschlossen hat. Nun besteht der Bund in der Verheißung an Abraham und seinen Samen, die in Christo ihre Erfüllung gefunden hat. Verheißung wie Erfüllung ruhen auf dem Gnadengeschenk Gottes. Konnte aber das erst Jahrhunderte nach der Verheißung gewordene Gesetz eine Bedingung hinzufügen zu jenem Gottesbund, so wäre er gebrochen, was schon einem menschlichen Testamente nicht begegnen darf (15—18).

Indem der Apostel durch seinen Gedankengang nothwendig zu der Frage kommt: „Was nun das Gesetz?“ was sein Wesen, was sein Zweck, wenn es nicht jene grundlegende Bedeutung hat, die ihm die Judaisten zuweisen und die die Verheißung Gottes vernichten würde, nähert er sich dem Mittelpunkt seiner Ausführung, nämlich dem Gegensatz, um den es sich für die galatischen Gemeinden handelt, den Gegensatz eines Christenthums der Knechtschaft und der Freiheit.

Der Apostel antwortet auf jene Frage: Das Gesetz ward den Uebertretungen zu Gunsten hinzugefügt, bis daß die Erlösung von der Sünde überhaupt einträte. So lange die Verheißung der Erlösung noch nicht eingetreten, ward zur Sünderhut das Gesetz gegeben. Die naturwüchsige Sünde macht es zur Uebertretung; es warnt und droht; und durch das Dawiderhandeln bringt es dem Menschen erst zum Bewußtsein, was das eigentliche Wesen der Sünde sei, nämlich Uebertretung des Willens Gottes, ja Feindschaft wider Gott (Röm. 8, 7).

Doch seine untergeordnete und darum auch vergängliche Stellung zeigt das Gesetz durch die Art seiner geschichtlichen Entstehung. Durch Engel ward es entboten, in Mittlers Hand. Der Einzelne aber bedarf keines Mittlers; er tritt in selbsteigner Person auf. Hätte nun Gott, der ein Einiger ist, das Gesetz unmittelbar gegeben, so würde er keines Mittlers sich bedient haben. Was aber durch den Mund der vielen Engel ging, das bedurfte eines Mannes, der es für das Volk zusammenfaßte. So ward denn nun das Volk, das das Heil ererben sollte, in Hut und Schutz unter das Gesetz gethan (verborgen walteten auch ferner über dem Ergehen dieses Volkes die Engel Hebr. 1, 14). Ein Pädagog ist das Gesetz, ein Hüter und Leiter der Unmündigen; der sie abhält von den ärgsten Thaten, der ihnen die Sünde als Uebertretung vorhält. Doch die Pädagogie muß zum Ende kommen. In Christo und im Glauben an ihn ist das Vollkommene da, die Erfüllung der Verheißung. In ihm sind wir gleich ihm freie Söhne Gottes. Denn wer in Christum getauft ward, der hat Christum angezogen; da ist nicht Jude noch Hellene, nicht Knecht noch Freier, nicht Mann noch Weib. So seid auch ihr Heidenchristen Söhne Gottes, Abrahams Same, Erben nach der Verheißung (3, 19—29).

Freilich solange der Erbe unmündig ist, unterscheidet er sich in Nichts vom Knecht, obwohl er Herr des Hauses ist, sondern er ist unter Aufseher gethan bis zu der vom Vater festgesetzten Zeit. Also war es auch mit dem Volke der Verheißung und des Erbes. „Solange wir unmündig waren, sagt der Apostel, waren wir unter die Elemente der Welt geknech-

tet." In seinem gesetzlichen Dienst war Israel gebunden an die sinnliche materielle Welt, an ihre Verfassung in Raum und Zeit und eben darin an die Engelmächte, die in der Natur ihr Walten haben. Das sind die Aufseher und Verwalter der Welt, des Hauses Gottes, denen Gott die Unmündigen untergeben hatte. Als aber in der Fülle der Zeit der Sohn kam, unter das Gesetz gethan, damit er die Geknechteten erlöse, da sind die Unmündigen mündig geworden, Söhne und Erben. Denn der Geist der Kindschaft in unseren Herzen ruft: Abba, lieber Vater.

In jener Zeit, die der alttestamentlichen des Volkes Israel parallel geht, haben die Heiden den vermeintlichen Göttern gedient, denselben Naturmächten, denen auch Israel untergeben war, obwohl es den Schöpfer und obersten Herrn kannte. Und nun, da jene Gott erkannt haben, vielmehr aber von Gott erkannt worden sind als seine Kinder, wollen sie sich von Neuem dem verlassenen Dienst der himmlischen Welt hingeben, dem Dienst der Gestirne, der Sonne und des Mondes, indem sie Tage, Monate, Zeiten und Jahre beobachten! (4, 1—10.)

Welch eine tiefe Anschauung des Apostels über Judenthum und Heidenthum, über die ganze Jugendzeit der Menschheit zeigt sich in diesem Gedankenzusammenhang. Wie tief versunken erscheint von hier aus das römische Christenthum des Mittelalters und auch unserer Zeit in die Knechtschaft der „Elemente der Welt", seien es nun mehr jüdische oder heidnische, z. B. Beobachtung der Tage der Heiligen, die an die Stelle der alten Lokalgötter getreten sind! Aber auch die reformirte Beobachtung des Sabbat ist ein Stück jüdischer Knechtschaft. Der Apostel ist mit dieser Ausführung zur Höhe seines Briefes gelangt. Um Freiheit oder Knechtschaft der Galater handelt es sich. Aber nicht blos um Knechtung unter die „Elemente der Welt", sondern auch um Knechtung von Seiten der Menschen. Wohl streiten sich hier zwei menschliche Parteien um die Auktorität über sie, Paulus und seine judaistischen Gegner. Aber das Evangelium des Paulus ist nicht menschlicher Art; es ist eine Offenbarung Jesu Christi (1, 11, 12). Und dieser Thatsache entspricht die andere. Gilt es etwa dem Apostel die eigne Auctorität? Er hat, wie eine *Gebärerin*, Schmerzen um sie — so wenig ist es in seinem Verhältniß zu den Lesern auf Knechtung abgesehen —, bis daß *Christus* eine Gestalt in ihnen gewinne; denn er predigt nicht sich, sondern allein Christum, den Herrn (4, 19; 1 Kor. 1, 12. 13; 2 Kor. 4, 5; 11, 2); während jene, als Abrahams Same, die Heidenauktorität sein wollen (4, 17; Röm. 2, 17—20).

Und noch einmal wendet sich der Apostel zum Gesetz des Alten Testamentes zurück, um den Lesern, die sich wieder in seinen Dienst begeben wollen, aus ihm selbst den Gegensatz von Freiheit und Knechtschaft vorzuhalten. Schon der Ahnherr zeigt in seiner Lebensschichte den Zwiespalt, der das Volk der Verheißung in der Zeit seiner Unmündigkeit begleitet. Abraham hatte zwei Söhne, den Sohn der Verheißung und der Freien, den Sohn des Fleisches und der Magd. So walten in Israel, dem Samen Abrahams, zwei Mächte, die Macht der Verheißung, des Geistes und der Freiheit, das obere Jerusalem, das nur Gotteskinder kennt, und die Macht des Gesetzes, welche die Kinder noch als Knechte betrachtet und sie dienen heißt. Das Christenthum ist aus jenem oberen Jerusalem geboren; die Christen sind Kinder der Freien.

So fordert der Apostel nun die Leser auf, „in der Freiheit, durch welche sie Christus frei gemacht hat, Stand zu halten und nicht wieder einem Knechtschaftsjoch sich zu unterwerfen“ (5, 1). Es enthält dies Wort das eigentliche Thema des Briefes.

Zum Schlusse macht er sie ernstlich aufmerksam, daß eine Vermittlung nicht möglich. Es gilt hier: principiis obsta. Lassen sie sich beschneiden, so wird ihnen Christus nichts helfen, sie sind dann aus dem Bereich der Gnade in den des Gesetzes herausgetreten. Und wiederum wer sich beschneiden läßt, der ist damit verbunden, das ganze Gesetz zu halten. Ein wenig Sauerteig säuert den ganzen Teig. Im Reiche Christi, im Reiche des Geistes hat schlechterdings keine andere Macht Geltung, als Glaube durch Liebe sich wirksam beweisend (5, 2—12).

Der Apostel gelangt jetzt zum dritten und letzten Theil seiner Ausführung; es ist die Widerlegung der Beschuldigung der Judaisten, daß die christliche Freiheit des Paulinischen Evangeliums zu nichts anderem führe, als zu sittlicher Zügellosigkeit (5, 13). Da zeigt er denn, daß die christliche Freiheit nicht ohne ihren Dienst und ohne ihre Gesetzeserfüllung ist. Es ist das freie Dienen den Brüdern durch die Liebe, welche des Gesetzes Erfüllung. Das setzt eben voraus, daß die Freiheit des Christenmenschen nicht ist ein auf sich selbst Gestellt sein, eine Willkür des menschlichen Ich in Folge der Befreiung von allen gesetzlichen Schranken, sondern daß sie vielmehr die absolute Gebundenheit des Ich ist an den Erlöser Christum Jesum, also, daß nicht mehr mein Ich in mir lebt, sondern Christus, der sich für mich dahingegeben hat. Das Christenthum ist die vollkommene Freiheit, welche zugleich die vollkommene Gebundenheit darstellt; in dieser Paradoxie beweist es sich als das wahre Leben aus Gott, da es Gott

ähnlich macht, der selbst in sich die Identität von Freiheit und Nothwendigkeit ist. Doch hier ist von keiner Spekulation die Rede. Es ist nur der Ausdruck der Erfahrung, daß alle Liebe in sich die Aufhebung des Gegensatzes von Freiheit und Gebundenheit bewirkt. Es gilt aber im Christenthum die Erwiderung der höchsten Liebe dessen, der sich für uns dahingegeben hat.

Wer an ihn glaubt und im Glauben an ihn die wahre Freiheit hat vom Gesetz und allem natürlichen Dienst, der hat hingegen auch den Geist Christi und wird von ihm getrieben, seine Werke zu thun, abzuthun aber die Werke des natürlichen Menschen. Wer vom Geiste getrieben wird, der ist nicht unter dem Gesetz. Das Gesetz ist nur denen gegeben, die noch im Fleische, d. h. in ihrer alten, sündigen Natur verharren. Offenbar aber sind die Werke des Fleisches, als da sind Hurerei, Unreinheit u. s. w. Die Frucht aber des Geistes ist Liebe, Freude, Friede u. s. w. Die nun Christo Jesu angehören, die haben ihr Fleisch gekreuzigt samt seinen Leidenschaften und Lüsten (5, 14—24).

Ist also der Geist Christi das Lebenselement unseres inneren Menschen, so sollen wir auch darin wandeln und ihn in die Welt auswirken (5, 25).

Der Apostel knüpft hieran sittliche Ermahnungen, wie sie der Zustand der Gemeinde bedurfte (5, 26—6, 10).

Nach seiner Gewohnheit (2 Thess. 3, 17) schloß der Apostel, der seine Briefe zu dictiren pflegte*), mit einer eigenhändigen Nachschrift (6, 11 ff.). Mit Nachdruck wendet er sich darin noch einmal gegen die Irrlehrer und deckt den Lesern ihre Motive auf. Auf scheinheiliges Wesen ist ihr Absehen gerichtet; das Zeichen äußerer Heiligkeit am Fleische ist ihnen die Hauptsache, während sie selbst nicht einmal das Gesetz in seiner Ganzheit halten. Das letzte Motiv aber ist der Hochmuth, die Herrschaft des Israel nach dem Fleisch auch an den Galatern zum Vollzug gebracht zu haben (vgl. Röm. 2, 17—29).

Der Apostel hält dem das Kreuz Christi entgegen. Israels Vorzug vor den Heiden ist darin untergegangen. Das ist das Aergerniß für alle ungläubigen Juden. Dem wollen jene Irrlehrer aus dem Wege gehen. Der Apostel kennt kein anderes Rühmen, als in diesem Kreuze Christi, durch welches ihm die Welt und er der Welt gekreuzigt worden

*) Seine Hände, mit deren Arbeit er den täglichen Unterhalt sich erwarb, waren darum zum Schreiben weniger geschickt.

ist. Weil in dem Kreuzestod des Herrn die alte Welt samt Judenthum und Heidenthum untergegangen ist, so hat nun auch weder Beschneidung noch Vorhaut irgend Wesen, sondern nur eine neue Schöpfung.

Und über die, welche nach dieser Richtung wandeln, ruft er den Frieden und das Erbarmen Gottes herab, nicht blos über die Heidenchristen, sondern auch über das Israel Gottes, das jenen Heilswillen durch Glauben anerkannt hat. Von dem übrigen aber, das solchem Heilswillen beharrlich widerstrebt (wie doch auch die judaistischen Irrlehrer thun), soll ihm Niemand mehr Mühe bereiten, denn er trägt die Malzeichen Jesu an seinem Leibe (2 Kor. 11, 23. 26); nicht nur seine Zugehörigkeit zum Volke Gottes, sondern auch sein Jesusdienst ist ihm ins Fleisch hineingeschnitten; und nicht auf des Volkes Willen, das seinen Herrn gekreuzigt hat und nur seinem nationalen Hochmuth fröhnt, sondern auf dieses Herrn Willen allein hat er Rücksicht zu nehmen.

So endet der Brief mit einem ergreifenden Hinweis auf den Leib und Leben dahingebenden Dienst — Sklaven oder Kriegsknechte pflegten jene Malzeichen zu tragen —, den er dem Herrn Jesu geleistet hat und immerdar leistet. Es ist die vollkommene Gebundenheit an ihn. Darum eben ist aber auch der Christenstand die vollkommene Freiheit von allen Mächten, die irgend für sich Dienst in Anspruch nehmen wollten. Es gilt „Mit Christo bin ich gekreuzigt worden; so lebe nun nicht mehr ich, Christus lebt in mir; was ich aber nun im Fleische lebe, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat" (2, 19. 20). Was das aber heißt: gebundensein an Christo, nicht mehr in sich selbst leben, sondern in Christo, das hat der zweite Korintherbrief in umfassenden Zügen ausgeführt.

Dieses Leben in Christo oder vielmehr das Leben Christi in dem Apostel und seinen Bekehrten duldet nicht ein Gesetz neben oder über sich; es ist sich selbst Gesetz; es ist die höchste Freiheit und die tiefste Gebundenheit, weil es das Leben der vollkommenen Liebe ist. Weil der Christ zu Christo sprechen muß: Du bist das Leben meines Lebens, so muß er auch sagen: Du bist die Freiheit meiner Freiheit; denn wer die Sünde thut, der ist der Knecht der Sünde; nur wen der Sohn frei macht, der ist recht frei (Joh. 8, 34. 36). Der Mensch ist nicht ein Gott, sodaß er in sich selbst das Leben oder die Freiheit hätte; sondern er ist auf Gott hingeschaffen, damit er in ihm beides habe. So findet er in Christo, der vollkommenen Offenbarung, dem Ebenbilde Gottes (2 Kor. 4, 4) Leben und Freiheit. Das ist die wahre Freiheit, nicht ihr Zerrbild, die da

Willkür heißt, aber die furchtbarste Knechtschaft ist. Jene Freiheit, die ich meine, ist die reale Freiheit, wie sie die Dogmatik nennet; die Freiheit, welche mit der Nothwendigkeit sich eint, Abbild der göttlichen Freiheit, Ausdruck der vollkommenen Liebe. Was nun der Apostel in unserem Briefe ausspricht, das ist Ausdruck dieses Lebens, dieser Liebe, dieses Glaubens. Alles aber was er ausführt, ist nicht didaktische oder dialektische Folgerung aus irgend einem Lehrsatz oder theoretischen Princip, sondern ist nothwendig in diesem Leben gegeben und eine wesentliche Aeußerung desselben.

Eine eigentlich didaktische Art hat der Brief nur an den Stellen, wo der Apostel die verkehrten Aufstellungen der Judaisten über die Bedeutung des Gesetzes in der Heilsgeschichte aus dem Alten Testament selbst widerlegt. Sonst enthält der Brief nichts als den unmittelbarsten Ausdruck der persönlichen Erfahrung des Lebens in Christo Jesu nach seinem positiven Wesen wie nach der damit gegebenen Verneinung eines widersprechenden Standpunktes.

Damit beweist unsere Schrift die subjective Art der zweiten Stufe Neuen Testamentes in hervorragender Weise. Kann es, wenn vom Menschenwesen überhaupt die Rede ist, einen Begriff geben, der tiefer in das Innere desselben einführt, als den Begriff der Freiheit? Es ist das innerste Wesen des christlichen Ich selbst, um das es sich handelt, wenn es seine Freiheit gilt.

So kann es denn auch nicht befremdlich erscheinen, daß unser Galaterbrief in der großen Epoche der Kirchengeschichte, in welcher dieses innerste Wesen des christlichen Ich in Frage stand, das hervorragende Rüstzeug der Wahrheit sein mußte. Es war im sechszehnten Jahrhundert die Zeit gekommen, daß die germanischen Nationen mündig und ihres Pädagogen ledig würden, der sie mit seiner Schultheologie und hierarchischen Disciplin das Mittelalter hindurch erzogen hatte (Gal. 4, 1 ff.). Auch für sie war die Fülle der Zeiten erschienen, daß sie in Christo der Knechtschaft des neuen Gesetzes, zu welchem durch die römische Kirche das Christenthum geworden war, ledig würden und die Kindschaft empfingen (Gal. 4, 4. 5).

In dieser Zeit schrieb Luther die Schriften „von der Freiheit eines Christenmenschen", und „von der babylonischen Gefangenschaft": die Galaterbriefe des sechszehnten Jahrhunderts. Der Galaterbrief des Paulus aber war die Fahne, die der Bewegung der Reformation voranzog; daher ihn Luther durch eine zwiefache Erklärung seiner Zeit vor Augen gestellt hat.

Siebentes Kapitel:

Der Römerbrief.

Römer und Hellenen, die zwei großen Typen des klassischen Alterthums, sind die beiden Urbilder der natürlichen Menschheit in ihrer höchsten Entfaltung. Wie die Griechen das Volk der Kunst und der Philosophie, die Herrscher im Reiche der Ideen und der Ideale, so die Römer das Volk des Rechtes und des politischen Handelns. Sie wurden das weltherrschende Volk. Das setzt die höchste praktische und rechtliche Begabung voraus. Denn es ist nicht genug, die Welt militärisch zu erobern; viel schwieriger ist, die eroberte zu behaupten. Die Römer haben beides vermocht, weil sie nicht blos ein Kriegsvolk, sondern vornehmlich ein Rechtsvolk waren. Die Griechen stellten die Menschheit dar nach der Mannichfaltigkeit ihrer geistigen Bedürfnisse und Anlagen; die Römer sind einseitig, aber stark in ihrer Einseitigkeit. Konnte der griechische Mensch in der That sagen: „homo sum et nil humani a me alienum puto“, so war bei den Römern Ein und Alles das patriotische und politische Handeln nach seinen nothwendigen Seiten. Wie das hebräische Volk mit Absehen von der Welt auf Gott gerichtet war, so ging innerhalb der Welt das Streben des Römers auf sein Vaterland und auf die Unterwerfung der Welt für sein Vaterland. Diesem Streben war denn auch die Religion eingeordnet und untergeordnet. Die römische Religion war Staatsreligion; wie man von der Religion der Griechen, der insonderheit mythologischen, sagen darf, daß sie Kunstreligion war. In dem Wesen der römischen Religion liegt eine bedeutsame Aehnlichkeit wie Verschiedenheit von dem hebräischen Volk. Hatten die Römer eine Staatsreligion, so die Hebräer einen Religionsstaat oder eine Theokratie. War bei jenen das patriotische Handeln der Gottesdienst, so bei diesen die Erfüllung des göttlichen Gesetzes zugleich das politische Handeln. Die Propheten des Alten Testaments aber eiferten dagegen, daß die Könige samt der Masse des Volks zuweilen besondere Politik treiben wollten. Die Aehnlichkeit des hebräischen und römischen Volkes zeigt sich besonders deutlich darin, daß, als die römische Staatsreligion nach

heftigem Kampfe durch das Christenthum und seine Blutzeugen zu Grunde ging, von dieser Zeit an in Rom sich sogleich der christliche Religionsstaat, die christliche Theokratie und Hierarchie im Papstthum der römischen Kirche zu entwickeln begann, eine Theokratie, die nur mit der Alttestamentlichen verglichen werden darf. Dieselbe Staatsklugheit aber und dieselbe Energie des Handelns, die einst die Welt dem heidnischen Rom unterworfen hatte, setzte sich nun in Bewegung, sie zum zweiten Male dem päpstlich-christlichen Rom zu unterwerfen. Mit dieser mehr nach außen erscheinenden Aehnlichkeit geht dann Hand in Hand die innere Verwandtschaft in der Auffassung des Wesens der Religion bei den Römern und den ihrem natürlichen Zuge nachgebenden Hebräern. Was bei den letzteren im Pharisäismus und in der Theologie des Talmud zur Erscheinung gekommen ist, das hat sich bei den christlichen Römern im Pelagianismus und in der pelagianisirenden Kirchenlehre Ausdruck gegeben. Beide Richtungen gehen von der Grundanschauung aus, daß das Wesen der Religion im Handeln, in der Erfüllung des Gesetzes liege. Wie für die pharisäische Gesinnung die Erfüllung der zehn Gebote, die „Gesetzgerechtigkeit" und die „Werke des Gesetzes" die herrschenden Begriffe, so für das heidnische Rom die Erfüllung des göttlichen und menschlichen Rechtes (fas und jus humanum), die bürgerliche Gerechtigkeit (justitia civilis), das Halten des Gesetzes der zwölf Tafeln, und für das christliche Rom die „guten Werke" und die Erfüllung aller Kirchengesetze. Der gesetzliche Hebräer faßte die Religion auf als ein Verhältniß Gottes zu den Knechten, deren Pflicht die Erfüllung des Gesetzes ist. Das Rechtsvolk der Römer konnte auch das Verhältniß des Menschen zu Gott nur mit juristischen Augen betrachten. Nach römischer Anschauung war die Beziehung, welche zwischen der Gottheit und der Menschheit besteht, ein Rechtsverhältniß.*) Und in der „Religion" (religio und religiosus) liegt die ängstlich und peinlich genaue Erfüllung der Pflichten der Gottesverehrung, die scheuvolle Gebundenheit an einen Dienst, in dem auch nicht die geringste Form übersehen werden darf. Wiederum muß es in der Kraft des Menschen stehen, alle jene

*) „Romani omnem earum rerum, quibus humanum genus dis conjunctum est, communionem non ut fere reliqui populi antiqui vel arbitrio deorum vel immutabili fato, sed stricto jure niti opinabantur. Cum igitur justa et diligenti omnium legum officiorumque observatione deorum voluntas quasi pacto aliquo obligari posse videretur, mirifica illa caerimoniarum formularumque cura orta est, qua jus divinum in difficillimam paulatim artem crevit a volgi cognitione (Cic. de dom. §. 121. Liv. 4, 3) remotam et arcana pontificum disciplina cultam et propagatam." Eduardus Luebbertus: Commentationes pontificales. pag. I.

Formen zu erfüllen. Dann aber hat er einen Rechtsanspruch an die Gottheit. Er kann Gott seine Leistungen und Dienste vorrechnen und darauf die Forderung des entsprechenden Lohnes gründen. Das ist nothwendig im Wesen einer Gesetzes- oder Rechtsreligion begründet. Die bedeutsame Aehnlichkeit Israels nach dem Fleisch mit der römischen Nation liegt zu Tage.

Aber hat denn Paulus überhaupt einen Brief an die Römer, d. h. an römische Heiden-Christen geschrieben? Das hat man früher als selbstverständlich angenommen. Seit Ferdinand Christian Baur's Untersuchungen ist es zweifelhaft geworden. Nach Baur sind die Leser des Römerbriefs nicht sowohl Römer, als Juden, d. h. römische Judenchristen. Warum? Weil der ganze Römerbrief wesentlich von Fragen des Gesetzes, der guten Werke, besonders aber in K. 9—11 von den Vorzügen des jüdischen Volkes und ihrem Verhältniß zu der Heidenmission des Apostels handelt. Das gehe nun nicht sowohl Heidenchristen an, als Judenchristen, welche ebenso geneigt gewesen seien, ihre Rechtfertigung auf Werke des Gesetzes zu gründen, als abgeneigt, ihre theokratischen Vorzüge vor den Heidenchristen aufzugeben.

Was wissen wir über Entstehung und Bestand der römischen Gemeinde, an welche Paulus seinen Brief schrieb?

Zur Zeit Christi war in Rom eine zahlreiche Judenschaft. Sie war, wenn auch ein fernster, doch ein sehr wichtiger Theil der jüdischen Diaspora, besonders durch Einfluß ihrer zahlreichen Proselyten auf die herrschenden Kreise der Welthauptstadt. Ihre Vertreter versammelten alljährlich die Festzeiten in Jerusalem. So werden denn auch unter den Festgästen, welche zu Pfingsten die Gründung der Kirche in der heiligen Stadt erlebten, Römer genannt (A.-G. 2, 10). Vielleicht ist mit der Gemeinde zu Jerusalem zugleich in wenigen Erstlingen auch die römische Kirche gegründet worden. Aber wenn auch erst von einem späteren Feste der Same des Evangeliums hinübergetragen sein sollte, immer waren es Juden oder Proselyten, die ihn dahin gebracht haben. Wie in Jerusalem, so war in Rom zuerst eine judenchristliche Gemeinde. Unter denen, welche Paulus in seinem Briefe grüßt, nennt er zwei, die vor ihm Christen gewesen und bei den Aposteln hoch angesehen sind (16, 7). Es ist natürlich, daß diese Gemeinde, die ihrem Ursprunge nach sich so nahe mit Jerusalem berührte, auch in ihrem Entwickelungsgang der Muttergemeinde verwandt war. — Wuchs die römische Gemeinde, so werden neben den Juden auch römische Proselyten hinzugekommen sein. Auch für diese war

jüdisches Gesetz und Sitte bestimmend. So lebte die Urgemeinde in Rom wie in Jerusalem in den Formen des Judenthums. Beide Gemeinden waren ja noch Bruchtheile Israels und der Synagoge. Traten einzelne Heiden, ohne erst jüdische Proselyten gewesen zu sein, zur jungen römischen Christenheit, so konnten dieselben kein besonderes Heidenchristenthum darstellen. Auch sie werden in einem den Proselyten ähnlichen Verhältniß zur Gemeinde gestanden haben. Wuchs nun aber die Zahl der letzteren, so mußte endlich die entscheidende Frage auftreten, ob nicht das Heidenchristenthum vom Judenthum sich abzulösen habe. Als Paulinische Heidenchristen nach Rom kamen und in die dortige Gemeinde traten, freies Heidenchristenthum in sich darstellend, erschien diese Frage persönlich vor den römischen Heidenchristen.

Da trat ein Ereigniß ein, welches diese Entwickelung beschleunigte. In der jüdischen Synagoge entstanden durch das Wachsthum der Bekenner Jesu Unruhen, die endlich zur Vertreibung der ganzen Judenschaft aus Rom führten. Nicht anders wird die Nachricht des Suetonius in der Lebensbeschreibung des Kaisers Claudius (K. 25) verstanden werden können: „Judaeos impulsore Chresto (= Christo) assidue tumultuantes Roma expulit“. Unter den Vertriebenen befanden sich auch Aquila und Priscilla, nachmalige Freunde und Gehülfen des Paulus (A.-G. 18, 2). Natürlich wurden hier Juden wie Judenchristen gleichermaßen vertrieben. So waren die römischen Heidenchristen auf sich selbst gestellt. Es fielen die Bande, die sie bisher an die judenchristliche Gestalt des Christenthums gebunden hatten. Immer zahlreicher trafen Paulinische Heidenchristen in Rom ein; ja Gehülfen des Paulus in seiner Heidenmission, so Urbanus (Röm. 16, 9. 21). Endlich als das Edikt des Claudius unwirksam geworden, kehrten Aquila und Priscilla zurück, ganz besonders thätige Gehülfen des Apostels (A.-G. 18, 26). Diese scheinen bald nicht wenige Römer bekehrt zu haben. Denn der Brief des Apostels kennt eine Gemeinde in ihrem Hause, die gewissermaßen eine neue Christenheit daselbst bildete (16, 5).

Aber indem die römische Gemeinde durch Paulinische Christenheit Zuwachs und Förderung erfuhr, trat ihr zugleich eine große Gefahr entgegen. Die Rückkehr der Juden und Judenchristen brachte ihr nicht nur so treffliche Glieder, wie Aquila und Priscilla, sondern unter den letzteren kehrten manche aus dem Osten zurück, welche das Gift der judaistischen Irrlehrer und Widersacher des Apostels in sich aufgenommen hatten. Vielleicht waren jetzt auch einige von denen, die sich an den Galatern und

Korinthern (2 Kor. 11, 1 ff.) versucht hatten, nach Rom gegangen, wo sie in einer nicht vom Apostel gestifteten und in so engem Zusammenhang mit dem Judenthum stehenden Gemeinde einen besonderen Erfolg ihrer Thätigkeit erwarten konnten. Jetzt war die Krisis da. Von seinen Gehülfen, die sich in Rom befanden, wird Paulus, der noch in Korinth weilte, Nachricht empfangen haben. Zwar war es ja längst seine Absicht, persönlich nach Rom zu kommen. Doch stand ihm noch die wichtige und gefahrvolle Reise nach Jerusalem bevor, wohin er die unter den Heidenchristen gesammelte Collekte als ein Zeichen und eine Frucht der Gemeinschaft der Gläubigen aus Israel und den Heiden bringen wollte (15, 22 ff.). Dazu bot sich ihm eine Gelegenheit zur Uebersendung des Briefes. Die Diakonissin Phöbe aus der Gemeinde zu Kenchreä, der Hafenstadt Korinths, reiste nach Rom. So war denn keine Zeit zu verlieren. Noch war die Gemeinde gesund. Aber sie bedurfte der Stärkung, um den Gegnern gewachsen zu sein. Hatte der Apostel an Galatern und Korinthern so betrübende Erfahrungen machen müssen, an ursprünglich heidenchristlichen Gemeinden, die er selbst gestiftet hatte, wie viel mehr mußte er solches befürchten bei einer Gemeinde, die unabhängig von ihm aus der Synagoge hervorgegangen war.

Dies haben wir als den ersten und entscheidenden Beweggrund zum Schreiben unseres Briefes anzusehen. Eng genug zusammenhängt damit die Beziehung der römischen Gemeinde zur ferneren Missionsthätigkeit des Apostels im Occident. Schon hatte er die Verkehrsstraßen Kleinasiens und Griechenlands mehrfach durchzogen, bis nach Illyrien hin Gemeinden gestiftet. Es war die Zeit gekommen, daß das Christenthum dem Occident gebracht werde, der ja als Herrscher des Orients erst recht bestimmt war, Christo dem Herrn des Osten und des Westen die Ehre zu geben (Ephes. 1, 21). Der Apostel wußte, daß die römische Gemeinde eine ähnliche, ja noch größere Bedeutung für das ganze Abendland gewinnen werde, wie sie die Gemeinde zu Jerusalem für ganz Israel, Antiochia für die Heidenchristen des Morgenlandes, Korinth für Griechenland besaß. Die Gemeinde selbst hatte ein Bewußtsein davon und darum längst auf das Kommen des Apostels gerechnet. Davon geht derselbe denn auch aus, und das Schreiben rechtfertigt zugleich sein Ausbleiben, wie es als ein Pfand seiner baldigen Ankunft in ihre Hände kommen soll. Welch eine Wichtigkeit aber hatte nicht nur die äußere Unterstützung der Pauliniſchen Mission von Seiten Roms, sondern vornehmlich die Reinheit des Christen-

thums in einer Gemeinde, deren beherrschender Einfluß auf die künftige abendländische Christenheit außer Zweifel war!

Sehen wir nun den Brief selbst näher an. Zunächst entsteht die Frage: was für Leser setzt derselbe voraus? Seitdem Ferdinand Christian Baur die Behauptung aufgestellt hatte, daß dieselben Judenchristen seien, ist unter den Kritikern noch keine volle Einigkeit über diese Frage eingetreten. Für jene Behauptung scheint der Inhalt des Briefes zu sprechen, welcher verglichen z. B. mit dem ersten Korintherbriefe, vornehmlich Fragen vom Gesetz und Judenthum betrifft. Doch dürfen wir sogleich auf den Galaterbrief hinweisen, der, im Inhalt dem Römerbrief so nahe verwandt, dennoch ohne Zweifel heidenchristliche Leser voraussetzt. Aber unser Sendschreiben selbst läßt ja deutlich erkennen, daß es bezüglich der Leser keine Ausnahme unter den Paulinischen Schriften ist.*) Sogleich im Eingange desselben sagt der Apostel, daß er von dem verherrlichten Christus Gnade und Apostelamt empfangen habe, um Glaubensgehorsam unter allen Heidenvölkern zu wirken, denen auch die Leser angehören (1, 5, 6). Auch die Römer gehören zu dem ihm von dem himmlischen König, welchem alle Gewalt gegeben ist, angewiesenen Bereich. Vergleicht man Galat. 2, 9, so ist daselbst von dem dem Apostel verliehenen Gnadenamt die Rede, welches sich auf die Heiden bezieht, wie die Thätigkeit der Urapostel auf die Beschneidung. Wenn endlich Röm. 1, 13—15 „die Völker" (τὰ ἔθνη), zu denen auch die Römer gehören, durch die Unterscheidung von „Hellenen und Barbaren" näher bezeichnet werden, so fehlt hier jede Möglichkeit, unter „Völkern" auch die Juden zu begreifen, wie Baur gewaltthätiger Weise versucht hat. Von einem geographischen Begriff der „Völker", unter welche auch die Juden der Diaspora zu bringen wären, wie Mangold meint, kann im Römerbrief sowenig die Rede sein, wie an jener Galaterstelle.

Wäre auch nur ein bedeutender Theil der Gemeinde jüdischer Abkunft gewesen, so würde der Apostel im elften Kapitel, in welchem er von dem trotz der Verwerfung des Volkes von Gott angenommenen Bruchtheil redet, nicht nur sich selbst, sondern auch die Leser als demselben angehörig bezeichnet haben (11, 1). Statt dessen erachtet er es für nöthig, die Leser

*) Ueber diese Frage zuletzt: Beyschlag, das geschichtliche Problem des Römerbriefs in Stud. u. Kritik. 1867. S. 640 ff.

als Heidenchristen (11, 13 „ὑμῖν γὰρ λέγω τοῖς ἔθνεσιν") vor Ueberhebung über das verworfene Volk zu warnen und sie an ihr reichsgeschichtliches Verhältniß zu demselben zu erinnern (11, 17 ff., 20, 25). Noch macht er an einer anderen Stelle die Leser darauf aufmerksam, daß sie, die Heiden, durch eine That der freien Barmherzigkeit Gottes des Heiles theilhaftig geworden seien, während Christus ein Diener der Beschneidung geworden sei um der Wahrhaftigkeit Gottes willen, dessen alte Verheißungen er erfüllen mußte (15, 7—9 vgl. 11, 30. 31).

Mit dem wesentlich heidenchristlichen Bestande der Gemeinde scheint nun freilich in einem gewissen Widerspruch zu stehen der Inhalt unseres Briefes. Nachdem der Apostel im ersten Kapitel von den Heiden seinen Ausgang genommen, kehrt er erst am Schlusse des sogenannten dogmatischen Theiles im elften Kapitel noch einmal zu den Heidenchristen, als solchen zurück, um sie vor Ueberhebung über das zeitweise verworfene Volk zu warnen. Was aber zwischen diesen beiden Endpunkten liegt, das betrifft alles Fragen, die von der Offenbarung des Alten Testamentes ihren Ausgang nehmen. Offenbar handelt es sich in unserem Briefe wesentlich um die Frage von Gesetz und Evangelium, von Werken und Glauben. Wie stand es in dieser Beziehung um die Leser?

Fragen wir zuerst: welcher Art war das Christenthum der römischen Gemeinde, bevor sie in Beziehung zu Paulus oder Paulinern, wie Aquila und Priscilla, trat, bevor sie überhaupt eine überwiegend heidenchristliche wurde? Es war das Christenthum der Urapostel oder das Petrinische, das Christenthum der ersten Stufe. Dies ist auch die Wahrheit der Sage, daß Petrus der Gründer der römischen Gemeinde sei. Die ursprüngliche Gemeinde, nicht von Paulus gestiftet, stellt uns im Wesentlichen ein Abbild der Gemeinde zu Jerusalem dar. Dieß Christenthum war freilich ein judenchristliches; aber nicht ein judaistisches. Es war das Eine ächte Christenthum, ruhend auf dem Einen ächten Grund, welcher gelegt ist, Jesus Christus, um unserer Sünden willen gestorben und um unserer Gerechtigkeit willen auferweckt. Es ist das Evangelium, von welchem Paulus selbst sagt, daß er es empfangen habe als das allgemeine Evangelium der Christenheit: „daß Christus gestorben ist für unsere Sünden nach der Schrift" (1 Kor. 15, 3. vgl. 11, 23). Auf diesem Grunde standen Petrus und Paulus, Jerusalemische und Römische Gemeinde. Daß die Gemeinde zu Jerusalem im Wesentlichen jüdische Sitte beibehielt, vornehmlich die Beschneidung, verstand sich von selbst. Sie waren Judenchristen und sollten es bleiben, wie Jesus ein Jude war und bis zu sei-

nem Tode geblieben war. Nur als Christen, welche zugleich dem Volke Gottes treu blieben, war die Gemeinde im Stande, an dem unbekehrten Volke Mission zu treiben. In dieser Hinsicht war es den Judenchristen keineswegs freigegeben, durch ihr Christenthum ihr Judenthum aufzuheben. Vielmehr waren sie, wie Paulus den Juden ein Jude wurde, um sie zu gewinnen, dazu in ihrem Gewissen verpflichtet; vornehmlich galt das von den Zwölfen. Der judenchristliche Wandel, gemäß Gesetz und Ueberlieferung Israels, war die richtige Bethätigung ihres Christenstandes. Judaistisch würde ihr Christenthum erst geworden sein, wenn sie in der Erfüllung des Gesetzes die Gerechtigkeit gefunden, wenn sie die Erlösung von den Sünden nicht auf den Tod Jesu (1 Kor. 15, 3), sondern auf die Beobachtung irgend welcher Gebote gegründet hätten. Wiederum würde das geschehen sein, wenn sie die Heidenchristen hätten zwingen wollen, Judenchristen zu werden, sodaß deren Heil nicht blos auf dem Glauben an Jesum den Gekreuzigten, sondern auf der Erfüllung des Gesetzes beruhen sollte. Diesen Versuch hatte freilich frühzeitig eine pharisäische Partei der Gemeinde zu Jerusalem gemacht. Doch die Gemeinde, die Apostel und ihr Bischof Jakobus an der Spitze, hatte diesen Versuch vernichtet und die Freiheit der Heidenchristen vom Gesetz für immer festgestellt. Daß dagegen ein gemeinschaftlicher Grund christlichen Lebenswandels festgestellt wurde, erforderte die Lebensgemeinschaft der Juden- und Heidenchristen. (A.-G. 15, 1 ff. 28, 29).

Wahrscheinlich bestand zwischen römischen Juden- und Heidenchristen anfänglich nicht nur diese von den Aposteln als nothwendig bezeichnete Grundlage sittlicher Lebensgemeinschaft, sondern der Anschluß der letzteren an die ersteren war ein weit engerer. Wie weit sich das Judenchristenthum derselben erstreckte, vermögen wir nicht zu bestimmen. Nur das erfahren wir aus 14, 5, daß, nachdem die Gemeinde durch die Vertreibung der Judenchristen aufgehört hatte, eine judenchristliche zu sein, manche noch in jüdischer Weise einen wichtigen Unterschied machten zwischen dem gemeinen und dem heiligen Tag, und aus 14, 1 ff., daß andere weit über das Verbot des Apostelconcils, Götzenopferfleisch, Blut und Ersticktes zu essen (A.-G. 15, 29), hinausgingen und allen Fleischgenuß vermieden, ja sogar auch des Weines sich enthielten. Hier hatte sich nun schon eine aus dem Heidenthum stammende Askese mit jüdischer Sitte verbunden, wie dies auch bei den Essenern der Fall war.

Jene ursprüngliche Anlehnung der römischen Heidenchristen an judenchristliche Sitte — dahin gehört nicht die halbheidnische Askese — war,

wenn auch nicht auf die Dauer haltbar, doch zunächst nicht verwerflich, sondern für ihre Zeit berechtigt. Nicht nur Entstehung der römischen Gemeinde aus der Synagoge bedingte sie, sondern der römische Volkscharakter kam ihr entgegen. Die Liebe des Römers zu gesetzlicher Ordnung, zu strenger Bindung des Lebens an bestimmte Formen und Schranken fand sich rascher befriedigt, wenn er sich, statt aus dem neuen Glauben eine neue Sitte zu schaffen, an die judenchristliche anlehnte. Dies alles war nicht Judaismus im übelen Sinne des Wortes, oder gar Ebionismus, so wenig als das Judenchristenthum der Gemeinde zu Jerusalem oder die Annahme jener doch auch dem Judenthum entstammenden Bestimmungen des Apostelconcils.

Judaismus tritt erst auf, wenn das Gesetz und die Gesetzeswerke als Quelle oder Bedingung der Rechtfertigung und Seligkeit angesehen werden. Das war nicht in den Gemeinden der Zwölfe noch in Rom der Fall, so wenig wie bei den vom Apostel Paulus bekehrten Galatern. Dennoch ging von Jerusalem eine judaistische Partei und ihre Agitation aus; dennoch war eine Verkehrung der galatischen Christen durch jene Judaisten möglich; um wie viel mehr war die römische Gemeinde solcher Gefahr ausgesetzt!

Noch aber war das Christenthum der Römer gesund. Der Apostel erklärt im Brief ausdrücklich seine Einheit im Glauben mit den Lesern. Denn nach 1, 11. 12 will er bei seiner baldigen Anwesenheit nicht nur ihnen eine geistliche Gabe mittheilen, sondern es soll durch den gemeinsamen Glauben eine gegenseitige Erbauung eintreten. Er nennt die Belehrung, die er ihnen durch seinen Brief hat zu Theil werden lassen, eine „Erinnerung"; er legt den Lesern wie sich selbst im Gegensatz zu einer Minderheit das Prädikat „stark im Glauben" bei (15, 1, 15). Ja, er warnt sie schließlich vor denen, welche die Spaltungen und die Aergernisse anrichten im Widerspruch mit der Lehre, die sie, die Leser, empfangen haben (16, 17). Wären die Römer Judaisten gewesen, wozu sie Baur zu machen sucht, so wäre Paulus ein Lügner.

So entschieden wir nun jenes abweisen müssen, so bestimmt müssen wir auf der anderen Seite hervorheben, daß das römische Christenthum ein Christenthum der ersten Stufe war, welches von Paulus durch die Mittheilung seiner eigenthümlichen Geistesgabe eine neue Gründung und Festigung erfahren (1, 11), d. h. auf die zweite Stufe erhoben werden sollte. Da der Apostel nun in unserem Briefe an eine im Christenthum der Urapostel stehende Gemeinde schreibt, dagegen alle übrigen Briefe an

Gemeinden gerichtet sind, die er selbst gestiftet hat, so steht unser Sendschreiben nicht nur wegen seines Umfanges und seiner Bedeutung mit Recht an der Spitze der Neutestamentlichen Briefe und damit der zweiten Stufe, sondern auch wegen seines von den Synoptikern überleitenden Inhaltes. Man vergleiche in dieser Beziehung nur den Schluß unseres Matthäusevangeliums (28, 16—20) mit dem Anfang unseres Briefes (1, 1—7).

So bescheiden daher auch Paulus von dem redet, was er den Römern in seinem Briefe bietet (15, 15) und was er durch seine künftige Anwesenheit ihnen zu bringen hofft (1, 11, 12), so hoch haben wir dasselbe anzuschlagen. Konnte ein Petrus, das Haupt und der Meister der ersten Stufe, schwanken und fallen, und bedurfte er einer Zurechtweisung und Festigung auf dem Einen Grund, der gelegt ist, — wie wir das Galat. 2 dargestellt finden, — wie viel mehr die Jünger des Petrinischen Christenthums! Diese Emporführung zu einer höheren Stufe geschieht nicht ohne Versuchung; ein solcher Entwicklungsfortschritt geht durch eine Krisis hindurch. Selbst einem Petrus ist dieselbe nicht erspart worden. Galat. 2 ist das Thor, durch welches er schreiten mußte, um auf die Höhe zu gelangen, auf der er seinen ersten Brief schreiben konnte. Wie Adam und Eva eine Versuchung zu bestehen hatten, um sich wahrhaft anzueignen, was sie schon besaßen, Gottes Liebe, seine Gerechtigkeit und des Paradieses Seligkeit, so auch die Christen der ersten Stufe. Gegen seine eigenen Jünger, die Korinther, spricht der Apostel die Besorgniß aus, daß die Gemeinde von ihrer einfältigen ehelichen Liebe zu Christo durch Judaisten abgebracht werden könne (2 Kor. 11, 2. 3). Um die Römer ist es ihm als um ein Gotte wohlgefälliges Opfer zu thun, denn er hat als der von Gott für die Heidenwelt ausersehene Opferpriester auch ihnen den Dienst zu leisten, daß sie keinen Schaden leiden, sondern Gotte wohlgefällig bleiben (15, 15. 16). Immer aber ist die Voraussetzung dieses apostolischen Eingreifens und die Bedingung jenes Fortschrittes der Gemeinde eine Versuchung, welche, wie alle Versuchungen, vom Teufel ausgeht. Daher erinnert der Apostel die Korinther an die Versuchung Eva's durch die Schlange (a. a. O.); gleich ihrem Meister treten die Judaisten als Lichtengel auf (2 Kor. 11, 13—15). So ist es auch der Satan, der die Römer durch seine Gehülfen versucht (16, 20). Was wir aber zugleich aus dieser Stelle lernen, das ist, daß die Versuchung der Römer schon eingetreten war, als Paulus seinen Brief schrieb. Derselbe ist daher nicht als blos prophylaktisch anzusehen.

Um diese Versuchung zu bestehen, genügte nicht der einfältige, arglose Glaube und Glaubensgehorsam der Leser. Derselbe, wohl an sich genügend und für den Apostel hoch erfreulich, war doch noch nicht jenen listigen Versuchern gewachsen, weil er zunächst der vollen Erkenntniß ermangelte. Daher gilt es dem Apostel, die Leser auf die Stufe zu erheben, auf der sie von ihrem Glauben Rechenschaft zu geben verstehen und sich vor Fälschung desselben zu hüten im Stande sind (16, 19). Die Galater nannte Paulus „thörichte" (3, 1); die Römer will er davor zu behüten suchen, daß sie aus Mangel an „Weisheit" nicht in gleichen Schaden kommen.

Das führt uns endlich darauf, zu zeigen, was denn diese Versuchung den Römern besonders gefährlich machte und den Apostel nöthigte, gerade in solcher Weise ihnen zu Hülfe zu kommen, wie er in seinem Briefe thut.

Während er die reiche Erkenntniß und die Fülle der Geistesgaben an den Korinthern anerkennt und rühmt, aber dieselben vor ihrer einseitig gnostischen Richtung warnt (1 Kor. 1, 5. 7. 22 ff. u. a. a. O.), nennt er die Galater „thörichte" und fürchtet er für die Römer wegen Mangel an Weisheit. Was war denn die Stärke der letzteren? Der Apostel rühmt ihren „Glauben" (1, 8). Fragt man, was unter diesem Glauben näher zu verstehen sei, so bestimmt er sich als „Glaubensgehorsam". Denn was 1, 8 „Glaube" genannt wird, das wird 16, 19 als „Gehorsam" bezeichnet (vgl. Glaubensgehorsam" 1, 5). Das Christenthum als „Glaubensgehorsam", d. h. als sittliche, thatkräftige, den Menschen in seinen Dienst nehmende Macht: das war die Stärke der Römer. War das in ihnen verwirklichte Christenthum wesentlich „Gehorsam", so kann es der Apostel wagen, das objective Evangelium im Gegensatz zu dem „Gesetz der Werke", wozu es die Judaisten machen wollten, „das Gesetz des Glaubens" zu nennen (3, 27). „Gesetz" und „Gehorsam": das waren die Mächte, vor denen der Römer vorzugsweise sich beugte; im Gegensatz zu dem Griechen, der ähnlich wie das moderne Geschlecht durch den Mißbrauch des Wortes „Wissenschaft oder Bildung macht frei" sich von den sittlichen Schranken der Offenbarung Gottes in Christo und im Gewissen zu emancipiren die Neigung hatte (2 Kor. 10, 4—6). Auch jener alte lateinische Commentator des Römerbriefs, der sogenannte Ambrosiaster, weist auf jene eigenthümliche Geistesart der Römer hin, wenn er von ihrer Bekehrung zum Christenthum durch Judenchristen sagt: „Romani autem, audita fama virtutum Christi, faciles ad credendum fuerunt". Denn

zu Röm. 1, 8 bemerkt er: „erant enim disciplinae moralis et boni operis cupidi studiosique magis agendi bene, quam sermonis, quod non longe est a religione divina“. Die gewissenhafte Erfüllung göttlicher Pflichten ist ja das Wesen dessen, was der Römer „religio“ nannte. Religion war ihm ein Gehorsam, ein ernster, strenger Dienst. In diese Anschauung geht der Apostel um des Verständnisses seiner Leser willen ein, wenn er Röm. 6, 16—19, 23 sagt: „Wisset ihr nicht, daß wem ihr euch begebet zu Knechten in Gehorsam, deß Knechte ihr seid, um zu gehorchen, es sei der Sünde zum Tode oder dem Gehorsam zur Gerechtigkeit? Gotte sei aber gedankt, daß ihr waret Knechte der Sünde, nun aber gehorsam worden von Herzen der Lehrgestalt, der ihr übergeben wurdet. Befreit aber von der Sünde seid ihr Knechte geworden der Gerechtigkeit. Menschliches rede ich wegen eurer Fleischesschwachheit. Denn gleichwie ihr eure Glieder dargeboten habet als Diener der Unreinigkeit und der Gesetzlosigkeit zur Gesetzlosigkeit, so bietet nun eure Glieder dar als Diener der Gerechtigkeit zur Heiligung.“ „Die Ablohnung (stipendium) der Sünde ist der Tod; das Gnadengeschenk Gottes ewiges Leben in Christo Jesu, unserm Herrn.“ War aber der Art die natürliche Anschauung der Römer („ihre Fleischesschwachheit“), so lag ihnen, ähnlich wie den Juden, die Gefahr nahe, die Religion in Moral zu verkehren, die Offenbarung in Christo, welche das Gesetz aufhebt, in ein neues Gesetz (nova lex) zu verwandeln. Wie die Korinther, dem Volke der Philosophie angehörig, das Evangelium als eine neue Weisheit betrachten wollten, so waren die Römer, das Rechtsvolk, geneigt, darin ein neues Recht und Gesetz über das Verhältniß zwischen Gott und Mensch zu sehen. Ihre natürliche Art führte sie darauf, zu denken, wie in menschlichen Rechtsverhältnissen handle es sich um Leistung und Verdienst auf der einen, um gerechten Lohn auf der anderen Seite. Den Korinthern führt der Apostel zu Gemüthe, daß ihrem Begehren nach Weisheit zuwider das Evangelium Gottes Thorheit sei. Den Römern beweist er, daß das Evangelium nicht auf gesetzliche Ablohnung gehe — dann könnte es nur ein Verdammungsurtheil sein — sondern göttliche Gnadenoffenbarung, dem natürlichen Römer ebenso eine Ungerechtigkeit, wie dem natürlichen Hellenen eine Thorheit (1 Kor. 2, 14).

Weil nun unser Sendschreiben an die Römer gerichtet ist und der Apostel nicht nur den Juden ein Jude und den Hellenen ein Hellene, sondern auch den Römern ein Römer wird, so sind die den Römerbrief beherrschenden Begriffe Rechtsbegriffe. Die Menschen außer

Christo kommen in Betracht nach ihrer Ungerechtigkeit (1, 18). Im Evangelium dagegen ist vorhanden die Offenbarung einer Gerechtigkeit, die von Gott kommt und vor Gott gilt (1, 17). Es handelt sich um den Gegensatz des „Gesetzes der Werke" und des „Gesetzes des Glaubens" (3, 27). Es fragt sich, ob die Gnade Gottes und der Glaube des Christen das Gesetz als heilige Willensbestimmung Gottes vernichte und Sünde zur Folge habe (6, 1 ff.). Es wird endlich untersucht, ob nicht durch Pauli Evangelium vom Glauben dem Volke der Verheißung und seinen auf Gottes Wort gegründeten Rechtsansprüchen schreiendes Unrecht widerfahre (9, 1 ff. vgl. 3, 31 ff.).

Wenn solcher Weise Paulus den Römern ein Römer wird, wie kann man im Römerbrief entweder den „Lehrbegriff" des Apostels überhaupt oder doch wenigstens eine „dogmatische Abhandlung" sehen?*) Wenn man von einer Abhandlung reden dürfte, so könnte man sagen, es sei nicht sowohl eine theologische als eine juristische über das Verhältniß des höchsten jus humanum zum jus divinum. Der Römerbrief ist keine „planmäßige Darlegung der paulinischen Heilspredigt in ihrer sich selbst gleichen Objectivität", sondern eine specifisch „römische" Heilspredigt, sofern Paulus den Römern ein Römer wird. Auch würde Paulus nicht, wie Beyschlag meint, den Römern dasselbe mündlich gepredigt haben, was er hier schriftlich sagt, wenn er zu ihnen, wie zu Korinthern und Galatern als Evangelist gekommen wäre. Das heißt für uns: erste und zweite Stufe vermischen. So, wie Paulus an die Römer schreibt, kann er nur an solche schreiben, denen das Evangelium gepredigt ist, und die im Glauben stehen. Daher setzt er überall die Kenntniß des objectiven Inhalts der evangelischen Predigt voraus (vgl. z. B. 3, 24. 25; 6, 3). Und wenn er sein Schreiben auch eine Erinnerung nennt (15, 15), so ist es doch zugleich eine neue Gnadengabe (1, 11). Es ist eine Erniedrigung des Apostels, den Römerbrief als seine „dogmatische Abhandlung" über die betreffenden Glaubensartikel anzusehen, abgesehen noch von der Unzulässigkeit, überhaupt von Dogmatik und Abhandlung zu reden. Die Größe des Heidenapostels besteht in der Fähigkeit, zu den Hellenen so zu reden, wie er im ersten Korintherbrief geredet hat, zu den Römern, wie unser Brief zeigt. Das setzt aber voraus, daß er mit den Hellenen hellenisch gefühlt, gedacht, erfahren hat, wie mit den Römern römisch. Das ist der großartige Universalismus des sonst so einseitig begabten hebräischen Volkes,

*) So zuletzt wieder Beyschlag a. a. O. S. 638.

daß es in priesterlicher, seelsorglicher Weise die religiösen Bedürfnisse der ganzen Welt in sich trägt und vertritt, selbst ein Hoherpriester der ganzen Welt (Jes. 53). Wenn das griechische Volk in allen innermenschlichen Beziehungen ohne Einschränkung das Wort auf sich anwenden konnte: „homo sum et nil humani a me alienum puto“ , so gilt dies noch viel strenger vom göttlichen Priestervolke der Hebräer bezüglich des religiösen Verhältnisses der Menschheit zu Gott. Es hat der Heidenapostel als das von Gott auserlesene Rüstzeug, als der wahre Diener und Nachfolger Jesu Christi, des ewigen Hohenpriesters, gleich ihm sowohl mit Hellenen wie mit Römern, die volle Sympathie ihrer religiösen Bedürfnisse, besonders aber ihrer religiösen Versuchungen gehabt; denn „worin er selbst gelitten hat, indem er versucht ward, darin vermag er zu helfen denen, die versucht werden“ (Hebr. 2, 18). Wohl spricht der Apostel im Römerbrief, wie in allen übrigen Sendschreiben, nur die eine ewige Wahrheit aus, wie er sie aus göttlicher Offenbarung erkannt hat. Aber ihre Art und Gestalt, in der weitesten Bedeutung des Wortes, hat sie von denen empfangen, an die der Apostel schreibt; von den Römern, sofern sie Römer sind, sofern ihr Christenthum von der Synagoge seinen Ausgang genommen hat, sofern es jetzt die Versuchung erleidet, welche unser Brief voraussetzt. Also unser Sendschreiben ist wirklich und im wahren Sinne des Wortes ein Brief, und nicht eine „Abhandlung“ in Briefform. Das Wesen des Briefes im Gegensatz zur Abhandlung liegt aber zunächst darin, daß er nicht wie die letztere für alle geschrieben ist, sondern nur für einen oder mehrere ganz bestimmte Personen. Ein Brief an alle Welt ist eben kein Brief mehr. So, wie der Apostel geschrieben hat, konnte er nur zu Einer Zeit und nur an jene bestimmten Leser schreiben. Beweis dafür liegt im Galaterbrief vor, der nicht, wie Baur in seiner abstract gnostischen Weise meint, eine Skizze dessen enthält, was der Römerbrief in umfassender Ausdehnung darstellt. So nahe sich Art und Lage der Leser beider Briefe berühren, so nahe auch beide Sendschreiben verwandt sind, so bedeutend ist dennoch ihr ächt brieflicher Unterschied. Aus dem allem ergibt sich, daß dem Apostel eine weit größere Fülle des Geistes eigen war, als ihm die zuschreiben, welche den Römerbrief zur Abhandlung machen, die dann natürlich alles enthalten würde, was der Apostel über den betreffenden Gegenstand überhaupt zu sagen wußte.

Aber erniedrigen wir nicht durch solche Erhöhung des Apostels seine Briefe? Entleeren wir nicht die letzteren, indem wir dem Apostel eine weit über sie hinausgehende Geistesfülle zuschreiben? Was hilft uns diese,

wenn er sie nicht vollständig in seinen Schriften niedergelegt hat, wenn diese vielmehr nur zufällige Erzeugnisse des Augenblicks sind? Wohl sind die Briefe des Apostels Erzeugnisse des Augenblicks, wie die Reden Jesu, die so wenig gesprochene Abhandlungen sind, als jene geschriebene. Und dennoch sind beide wiederum nichts weniger als zufällig. Vielmehr beweist sich beider Göttlichkeit darin, daß Ewigkeit und Unendlichkeit den Augenblick zu ihrem Gefäß machten. Weil das Christenthum, wie die Religion überhaupt, nicht ein Wissen ist, das man von der Person abtrennen und in einer Abhandlung niederlegen könnte — — während es genug Männer der Wissenschaft gibt, deren Werth gänzlich auf's Papier übertragen ist und im Papier besteht, reichen Tröpfen vergleichbar, deren einziger Werth ihre Werthpapiere — weil das Reich Gottes etwas durch und durch Persönliches ist, „inwendig in denen, die ihm angehören", weil endlich gerade die Schriften der zweiten Stufe, die Briefe, die Innerlichkeit des Christenthums zur Darstellung bringen sollten, so mußten diese Schriften, weil nicht sachlicher, sondern persönlicher Natur, Erzeugnisse des Augenblicks sein. Es ist in jedem Briefe ein gewaltiges Erklingen der apostolischen Seele niedergelegt, wie eine Melodie durch Noten fixirt und erhalten wird. Aus dem reichen Strom der Töne, den der Finger Gottes in der begnadigten Seele des Apostels erklingen ließ, sind uns die Briefe wie zu Krystall gewordene Ausschnitte aufbewahrt geblieben. Nicht aber willkürlich hat das geschehen können, wie etwa ein Kunstwerk aus der Seele seines Schöpfers ohne sonderlichen äußeren Anlaß hervorgeht. Immer war es die von Gott vorgesehene Noth, die jene Krystallisation des gluthflüssigen geheimsten Lebens eintreten ließ. Diese Noth bestand in der tiefsten Sympathie des Apostels mit den Versuchungen seiner Gemeinden, und diese Sympathie hat das flüssige Gold geformt und ihm ihr Bildniß aufgeprägt. Der Name der Briefe schon hebt diese außerordentliche Bedeutung der Leser hervor. Nicht nach ihrem Inhalt werden sie von einander unterschieden und bezeichnet, wie dies mit Abhandlungen geschehen würde, sondern nach ihren Lesern.

Aber ist denn jenes Gepräge des apostolischen Goldes, das ihm von den Lesern aufgedrückt wird, etwa zufällig und insofern lediglich seiner Zeit angehörig, werthlos dagegen für die Zukunft? So wie der Apostel sich als ausgesondert zur Predigt des Evangeliums unter den Heiden bezeichnen darf (Röm. 1, 1; Gal. 1, 15), so dürfen wir auch sagen, daß die Empfänger und Veranlasser der Pauliniſchen Briefe ausgesondert und auserwählt sind, bleibende Typen aller derer, die bis jetzt das Evangelium em-

pfangen haben und noch empfangen sollen. Es ist in den Hellenen die Art des natürlichen Menschen, die sich durch das Erkennen und die Philosophie erlösen zu können meint. Der Römer ist auf heidnischem Gebiet das Urbild derer, die durch eigene Kraft und durch das Verdienst „religiösen" Thuns in das rechte Verhältniß zu Gott treten zu können vermeinen. Wie allgemein menschlich aber gerade die religiöse Anschauung des Römers ist, darauf läßt schon der allgemeine Gebrauch des römischen Wortes und Begriffs „Religion" schließen.

Ueberseben wir nun den Inhalt unseres Briefes und vergleichen ihn mit dem des ersten Briefes an die Korinther, der nach Art und Umfang zu solcher Vergleichung auffordert, so ergibt sich der auffallende Unterschied, daß der letztere den ersteren durch eine weit größere Mannichfaltigkeit des Inhalts übertrifft. Das kann man nicht durch den Umstand erklären, daß dem Apostel die römischen Gemeindeverhältnisse weit weniger bekannt waren, als die korinthischen. Denn der Galaterbrief vergleicht sich an Einheit seines Inhaltes mit dem Römerbrief. Der Grund ist vielmehr die Einartigkeit des römischen Wesens gegenüber der Mannichfaltigkeit in der Entfaltung griechischen Geistes. Wiederum entsprach auch dem Reichthum der Gnadengaben in der korinthischen Gemeinde die Vielheit der Gefahren und Versuchungen in dogmatischer wie in ethischer Beziehung. Das römische Wesen, einheitlicher und sittlicher angelegt, als das griechische Volksthum, stellte in der Gemeinde, ähnlich wie die Judenchristenheit, nur Eine große Frage auf. Den Korinthern gegenüber ist Paulus dagegen mannichfaltig in seinen Aeußerungen bis zu dem Grade, daß er es nicht verschmäht, auch von der weiblichen Kopfbedeckung zu reden.

Behandelt aber der Apostel in unserem Sendschreiben die Eine große Frage von der Gerechtigkeit des Menschen vor Gott, so wird dieselbe — und das ist einer der vielen Unterschiede vom Galaterbrief — wiederum in allumfassender, die ganze Weltgeschichte umspannender Weise durchgeführt. Indem der Apostel an die Christengemeinde der Welthauptstadt schreibt, müssen in seinem Geiste die beiden Pole der Weltgeschichte, die Gottesstadt und die Weltstadt, das Gottesvolk und das die ganze Menschheit vereinigende weltbeherrschende Volk einander gegenüber treten. So wird auch sein Blick zurückgeführt bis zum Anfang des Menschengeschlechtes, bis zu dem Menschen, von dem sie alle Leben und natürliche Beschaffenheit ableiten, von da bis zu dem Zeitpunkt, wo die Völker sich schieden in dem großen Gegensatz des Gesetzesvolkes und der Völker, die sich selbst Gesetz waren, und von da bis zu dem Menschen, in welchem diese Scheidung ihr

Ende erreicht hat und als in dem zweiten Adam die Einheit des Menschengeschlechtes wiederhergestellt worden ist; aber auch von hier wird sein Blick noch bis zu dem Ende der geschichtlichen Entwickelung hinausgeführt, wann die letzte Scheidung der zum Christenthum bekehrten Heidenvölker und des verstockten Judenvolkes ihr Ende erreicht haben wird.

Geben wir nun den wesentlichen Inhalt des Briefes.

Der Apostel beginnt mit einer Grußüberschrift, welche durchaus der Eigenthümlichkeit der römischen Gemeinde entspricht. Wie diese Gemeinde ihren Ursprung auf die Synagoge zurückführte, so sagt der Apostel, daß das Evangelium durch die Propheten des Alten Bundes vorausverkündigt worden sei nnd daß Jesus Christus, der Inhalt desselben, David's Sohn sei dem Fleische nach. Wollte ein Judaist aber sagen, er sei auch nur ein Judenheiland, so gilt vielmehr: daß dieser Davidssohn als Sohn Gottes erwiesen worden ist mächtiglich nach dem Geist der Heiligkeit, welcher ihn durch die Auferstehung der Todten der Verwesung entriß, der ein bloßer Sohn Davids verfallen wäre, wie der Vater (Matth. 22, 41—45; A.-G. 2, 29—31). Dieser von den Todten erstandene Gottessohn, unser Herr, welcher herrscht über Alles (Matth. 28, 18—20), hat dem Apostel sein Amt gegeben, Glaubensgehorsam zu wirken unter allen Heiden. Das ist die gottgeordnete Beziehung, in der er auch zu den Lesern, einer Heidenchristengemeinde steht (1, 1—7).

Der Apostel fährt fort zu sagen, wie er dieser Beziehung bisher gerecht geworden sei. Vor Allem dankt er Gotte, daß die Gemeinde im Glauben steht. Diese gute Nachricht ist ihm bei seinem steten Gedanken an sie aus aller Welt zu Ohren gekommen. Wie sehnlich aber wünscht er, sie zu sehen und ihnen zu ihrer Befestigung eine Gabe mitzutheilen aus der Kraft, mit der ihn Gott begnadigt hat, was denn nicht geschehen kann, ohne daß auch er eine neue Ermunterung von ihrer Seite erfährt. Denn als der ganzen Heidenwelt Schuldner weiß er sich (was er einst an Christo und seiner Gemeinde gesündigt hat, diese unendliche Schuld trägt er in seiner Heidenmission ab); so müssen denn auch sie, die Römer, eine Gabe von ihm empfangen. Denn des Evangeliums, wie er es verkündigt, bedürfen sie alle, Hellenen wie Barbaren, Weise wie Ungebildete (1, 8—15). Es ist eine **Gotteskraft,** die nicht durch menschliche Anstrengungen ersetzt werden kann, sondern die nur der **Glaube** empfängt, zuerst des Juden und dann des Hellenen. Denn

Gottes Gerechtigkeit — das sollen die Römer sich gesagt sein lassen — wird im Evangelium offenbart, und des Menschen Aufgabe dabei ist wie im Anfang so am Ende nur der **Glaube**; wie denn geschrieben steht: der Gerechte wird seines Glaubens leben (V. 16. 17).

Und nun erhebt sich der Apostel, um die Ungerechtigkeit der Heiden und Juden zu erweisen. Es wird Gericht gehalten. Heiden und Juden sind die Angeklagten; der Apostel ist Anwalt Gottes und Ankläger jener. Was zur Entschuldigung vorgebracht werden kann, wird vorgebracht. Das ist bei den Heiden der Mangel des göttlichen Gesetzes, aber sie sind sich in ihrem Gewissen selbst Gesetz (2, 14. 15); es fehlt ihnen auch die Erkenntniß Gottes, deren die Juden sich rühmen konnten. Aber fehlt ihnen die Offenbarung Gottes im Wort, so haben sie seine Offenbarung in den Werken der Schöpfung (1, 19 ff.). Sehr gut sagt Ambrosiaster zu 1, 18: „Potuerunt emin id per legem naturae apprehendere, fabrica mundi testificante, auctorem Deum solum diligendum, quod Moyses litteris tradidit: sed impii facti sunt non colendo creatorem".

Haben nun die Heiden Gott trotz ihrer Gotteserkenntniß gemißachtet und durch Götzendienst verunehrt, so sind sie unentschuldbar. Ihr ganzes Sündenelend aber, dessen Gipfel in den widernatürlichen Lüsten erscheint, ist ebenso die ärgste Schuld, wie die tiefste Strafe für die Ursünde, den Abfall von Gott. Denn da sie Gotte die Ehre entzogen, hat sie Gott in ihren Lastern sich selbst die Ehre nehmen lassen durch Schändung ihrer Leiber. So trat an die Stelle der Offenbarung göttlicher Macht und Herrlichkeit in der Natur, die sie verachtet hatten, die furchtbare Offenbarung göttlichen Zornes in solcher Sittenverderbniß. Ihr Gewissensurtheil aber, das ihnen die Todeswürdigkeit ihrer Sünden vorhält, bezeugt ihnen eben damit ihre Schuld (1, 18—32).

Jenes Gewissensurtheil zeigt sich unter den Heiden, indem es immer solche gibt, welche die anderen richten und verurtheilen. Daraus erhellt wiederum ihre Schuld, da das Richten Gottes- und Sündenerkenntniß voraussetzt. Diese Richtenden aber sind in gleicher Verdammniß, da sie sich keineswegs von den anderen absondern, vielmehr an ihren Sünden theilnehmen. So wird auch diese ihr Richten nicht entschuldigen, da ihre Werke gegen sie zeugen, Gott aber in Gerechtigkeit nach den Werken eines Jeden einst richten wird (2, 1—8). So wenig aber Gott parteiisch sein wird für die Richtenden unter den Heiden, so wenig wird er es sein für

die Juden, die sich als die Richtenden zur gesammten Menschheit verhielten. Dies bildet den Uebergang zu dem Erweis der Ungerechtigkeit der Juden.

Wären die Heiden ohne Gotteserkenntniß und ohne sittliches Bewußtsein, so ließe sich ihre Schuld ihnen nicht zu Gemüthe führen. Aber wie die Naturoffenbarung die erstere wirkt, so haben sie auch ihr Sittengesetz geschrieben in ihrer Brust und danach verklagen oder vertheidigen sie sich unter einander. Nach diesem Gesetz werden sie auch dereinst gerichtet werden. Nun stellen sich die Juden, was Gottes- und Gesetzerkenntniß anbetrifft, unvergleichlich höher als die Heiden; und wohl haben sie ein Recht dazu. Aber sind sie denn, die Gottes Gesetz jederzeit im Munde führen und als Lehrer und Licht der Heiden auftreten, damit auch an sich die Gerechten? Ihren Worten hält der Apostel die Thaten entgegen, durch die sie selbst die Heiden zur Lästerung des Namens Gottes veranlassen. So macht denn die **sündigen** Juden das Gesetz, dessen sie sich rühmen, und die Beschneidung, durch die sie sich von den unreinen Heiden absondern, nur um so unentschuldbarer (2, 9—29). Der Apostel ist sich bewußt, mit solcher Anklage nicht die gottgegebenen Vorzüge seines Volkes zu nichte zu machen. Vielmehr muß menschliche Sünde göttliche Gerechtigkeit in's Licht setzen und menschliche Untreue zur Folie der göttlichen Treue dienen. Dadurch aber wird die Sünde nicht weniger sündhaft. Während er den Heiden ihre Sünde zum Bewußtsein gebracht hat mit Worten, wie sie die Richtenden unter ihnen selbst brauchen, läßt er gegen die Juden das Alte Testament Zeugniß ablegen. Es bleibt bei dem Satze, daß Juden und Heiden unter der Herrschaft der Sünde stehen. So wie die Heiden durch ihre natürliche Gotteserkenntniß und ihr Gewissensgesetz unentschuldbar sind, so sind es die Juden durch ihre Gesetzoffenbarung. Es soll aber eben durch das Gesetz jeder Mund geschlossen und alle Welt vor Gott schuldig gemacht werden. Denn des Gesetzes Ziel ist nicht Rechtfertigung, sondern Erkenntniß der Sünde (3, 1—20).

So endet das Gericht, in welches Paulus im Namen Gottes mit Heiden und Juden gegangen ist. Als Schuldige ohne Entschuldigung stehen sie da. Das ist Ende und Ziel, wenn die Menschheit über ihr Verhältniß zu Gott mit Gott den Rechtsweg betritt. Das soll vornehmlich das Rechtsvolk der Römer wissen. Aber ist denn das der Inhalt des Evangeliums? O, nein. Nun erst erhebt sich der Apostel, um das selige Geheimniß in Christo Jesu zu offenbaren. Der menschlichen

Ungerechtigkeit gegenüber, die das Gesetz uns vor Augen rückt, und die unser Todeselend, als Mangel aller Gottesherrlichkeit, uns noch fühlbarer macht: tritt, wie das Licht zur Finsterniß, Gottes Gerechtigkeit in Christo Jesu auf, „ohne Zuthun des Gesetzes" aus der ewigen Liebe Gottes entspringend. Es ist in Christo Jesu eine Erlösung geschaffen worden, durch Gottes Gnade weit überragend, wie der Himmel die Erde, was Menschen unter Gerechtigkeit verstehen. Und doch nicht der göttlichen zuwider. Ihr ist genug geschehen in dem blutigen Sühnopfer, das vor aller Welt ausgestellt wurde am Kreuz. Gerecht ist Gott, denn das Lamm Gottes hat die Sünden der Welt getragen. Gnädig ist er, da er jeden rechtfertigt, der solches Opfer im Glauben ergreift.

Das ist das neue Gesetz, das Gott erlassen hat, das Gesetz des Glaubens (3, 27). Denn so bezeichnet Paulus den Glauben dem Gesetzesvolk der Römer, das diese neue alles religiöse Leben beherrschende Macht nur durch diesen Begriff zu erfassen im Stande ist. Dies neue Gesetz, das vielmehr die Aufhebung alles Gesetzlichen ist, gilt weil es Glaubensgesetz ist und alles Rühmen ausschließt auch ohne Unterschied für Juden und Heiden (3, 21—30). Das ist also der gewaltige Unterschied zwischen den Rechtsverhältnissen der Menschen unter einander, welche auf Leistung (Werk, Verdienst) und entsprechendem Lohn beruhen, und dem Verhältniß der Menschheit zu Gott. Wer hier von seinen Leistungen ausgeht und auf dem Rechtsweg seinen Lohn begehrt, der fällt der Verdammniß und der Offenbarung des Zornes Gottes anheim. Die Gnade Gottes in Christo offenbart, die nur den Glauben, das ist reines Empfangen mit Ausschluß aller Leistung, beim Menschen fordert, macht den Sünder zum Gerechten, schließt aber auch alles Rühmen aus. Das ist der Inhalt der Heilsordnung Gottes in Christo.

Aber hebt denn nicht die neue Heilsordnung die alte Rechtssatzung Gottes, das Gesetz des Alten Testamentes auf? Solche Frage konnten nicht nur Judenchristen erheben, sondern auch Heidenchristen, die zu einer gesetzlichen Auffassung der „Religion" geneigt waren. Kann denn ein göttlicher „Gesetzgeber" sich also widersprechen? Der Apostel nennt Abraham, den Vater der Beschneidung. Ihm ward der Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet. Das will aber sagen, nicht Lohn für geleistete Arbeit aus Schuldigkeit, sondern Gnadenthat Gottes ist das. Dem stimmt auch David bei, die Blüthe Israels, die aus der Wurzel Abrahams entsproß; wenn er sie selig preist, denen Gott die Sünde vergibt, und wohl

hatte ein David Ursache zu solcher Seligpreisung. Gilt sie denn aber nur von Sündern in der Beschneidung? Der Apostel schaut auf Abraham zurück. Da er noch in der Vorhaut war, ward ihm der Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet und ward die Verheißung auf solchen Glauben begründet. Ein Zeichen war nur die Beschneidung, das er zum Siegel seiner Glaubensgerechtigkeit empfing. Wäre die Verheißung auf Gesetzeserfüllung begründet worden, so hätte sie eben keinen Grund. Denn wo ist der Mensch, bei dem das Gesetz nicht Uebertretung zur Folge hat? So würde der Zorn Gottes, der die Uebertretung strafen muß, die Verheißung vernichten.

Indem aber Abraham in der Vorhaut die Glaubensgerechtigkeit empfing und nur zu ihrer Besiegelung die Beschneidung, ward er durch Gottes Verheißung zum Vater eingesetzt nicht nur der Gläubigen aus der Beschneidung, sondern aller Heiden, die gleich ihm in der Vorhaut glauben würden. Dem entspricht das Wesen und die Bedeutung des Glaubens. Abraham sah nicht auf die Erstorbenheit seines eigenen Leibes noch seines Weibes, da ihm ein Same verheißen ward zahllos wie des Himmels Sterne, sondern er schaute auf den Gott, der die Todten lebendig macht und das Nichtseiende ruft wie das Seiende, so glaubte er wider Hoffnung — was seine menschlichen und natürlichen Verhältnisse anbetraf — auf Hoffnung, indem er Gott die Ehre gab. Das ist der Glaube, welcher nach Luther als desperatio de se ipso, fiducia in Deo: kein menschliches Werk noch Verdienst zur Voraussetzung und Inhalt hat, sondern allein den allmächtigen Gott. Dieser Glaube Abrahams ist das Vorbild des Glaubens, der jetzt wie damals ohne Zuthun des Gesetzes gerecht macht. Sein Gegenstand aber ist der allmächtige Gott, welcher Jesum unseren Herrn von den Todten auferweckt hat; derselbige ward um unserer Sünden willen in den Tod gegeben und wegen unserer Rechtfertigung auferweckt. So herrlich stimmt Anfang und Ende des Bundes zusammen, den Gott mit Abraham geschlossen hat, Verheißung und Erfüllung (3, 31; 4, 25).

Der Apostel ist in den letzten Worten zur Gegenwart zurückgekehrt. Er schildert die segensreichen Folgen der Rechtfertigung: den Frieden mit Gott und die Hoffnung der bevorstehenden Verherrlichung. Nicht Werke oder Verdienst, sondern diese Hoffnung nur ist der Inhalt unseres Rühmens. Diese Hoffnung aber kann auch durch alle Leiden der Gegenwart nicht zu Schanden werden, die sie vielmehr nur steigern müssen; denn sie ruht auf der Offenbarung der Liebe Gottes in Christo Jesu, welche durch

den heiligen Geist in unseren Herzen ausgegossen ist. Hat aber Gott Christum für die Ungerechten und Feinde hingegeben, wie viel mehr muß den in seinem Blut Gerechtfertigten die Herrlichkeit und das Leben der künftigen Welt zu Theil werden (5, 1—11). Um diese Gewißheit der bevorstehenden Verherrlichung außer allen Zweifel zu setzen, erhebt sich der Apostel zur umfassendsten Betrachtung. Wie durch Adams Sündenfall die Sünde in die Welt drang und durch die Sünde der Tod, und durch des Einen Uebertretung alle seine Nachkommen zu Uebertretern geworden und dem Tod verfallen sind — denn auch die Menschen von Adam bis Moses, im Kindheitsalter der Menschheit, sind gestorben, ohne ein Gesetz übertreten zu haben; auch auf sie als Kinder Adams erstreckte sich das Verdammnißurtheil, das den Stammvater betroffen —, so sollen wir der Hoffnung um so gewisser sein, daß aus Gottes Gnadenurtheil, das um Christi Gehorsams und Gerechtigkeit willen der Gesammtheit der Sünder zu Theil geworden, das ewig selige Leben und die Herrschaft der künftigen Welt allen Gläubigen werden muß (5, 12—21).

Nicht um ein besonderes Theologumenon von dem ersten und zweiten Adam vorzubringen, stellt hier Paulus die Parallele von Adam und Christus auf. Was von Adam und seinem Falle gelte, behandelt er ebenso als Voraussetzung, wie das, was von dem objectiven Wesen Christi gilt. Sondern um die christliche Hoffnung fest zu gründen, schaut er auf den ersten Quell der Sünde und des Todes zurück und von da auf die Gnadenthat Gottes in Christo (V. 15), um sich von den Erstlingen des Geistes, die wir schon im Glauben haben, in die selige Vollendung des ewigen Lebens hinüber zu schwingen, auf die wir in Hoffnung harren (V. 17—21). Den wesentlich subjectiven Charakter auch dieses Abschnittes verkennt ebenso die altorthodoxe Auffassung, als die gnostische Ansicht Baur's, der nur „die Momente des sich selbst bewegenden Begriffs" darin erblickt.*)

Aber auch hier sind es Rechtsbegriffe, mit denen der Apostel arbeitet, auch hier vertritt er eine göttliche Gerechtigkeit, welche die menschliche ebenso übertrifft, wie die göttliche Weisheit die menschliche. Es gilt hier anzuerkennen, daß nach göttlichem Rechte die Sünde des Einen Sünde und Tod des ganzen Geschlechtes zur Folge hatte und daß der Tod auch über die herrschte, die nicht wie Adam das todtdrohende Gebot übertreten hatten. Wie aber dies hat geschehen können, so ist auch das andere nach

*) Paulus 2. Theil, S. 301.

göttlichem Rechte wirklich geworden. In Christo ist ohne unser Zuthun Gerechtigkeit und Leben vorhanden, auf daß die Vielen, die des Glaubens Band mit ihm verbindet, beides in ihm haben. Weil nun jener Zustand der Sünde und des Todes, wie dieser Stand der Gerechtigkeit und des Lebens unabhängig von dem Thun des Einzelnen vorhanden ist, so vermochte das Gesetz, welches nur das Thun des Einzelnen zum Ziel hat, nicht einen Uebergang der Stände hervorzubringen, sondern konnte nur die Sünde steigern, damit dann die göttliche Gnade um so übermächtiger werde (5, 20. 21).

Indem der Apostel so das Geheimniß der Sünde und Gnade berührt, müssen die Römer ihr abstraktes Rechtsbewußtsein vertiefen, das nur von der Thatsünde und Verschuldung oder auch dem guten Werk und Verdienst des Einzelnen weiß. Diese „praktische Vernunft" des natürlichen Menschen könnte nun auch aus jenem Geheimniß ein arges Mißverständniß nehmen. Wenn jener vom Thun des Einzelnen unabhängige Stand der Gnade, den Gott geschaffen hat, eben dieses Thun an Bedeutung so sehr überwiegt, so könnte man denken: wir wollen in der Sünde verharren, damit die Gnade um so mächtiger werde! (6, 1).

Da beruft sich der Apostel auf ein anderes Geheimniß, welches selbst erst die Beziehung des Christen zu Christus der des natürlichen Menschen zu Adam wahrhaft gleich macht. Das ist die Taufe, in welcher die Wiedergeburt sich vollzieht. Wie aber der natürliche Mensch durch die Geburt ohne sein Zuthun in ein Leben der Sünde und des Todes hineintritt, so gehört der Getaufte dem Leben Christi, des Gekreuzigten und Auferstandenen an. Das neue Leben aber kann nicht eintreten ohne den Tod des alten, wie Christus nicht verherrlicht werden konnte, ohne durch den Tod die Knechtschaft seines früheren Lebens abzuthun. So stehen denn alle Getauften in einem neuen Leben, hineingepflanzt durch eine Thatsache, die gleich der ersten Geburt ebenso geheimnißvoll als gewiß ist. Der Apostel hält den gesetzlichen Römern die Bedeutung der Taufe und ihr Geheimniß entgegen,*) wie den gnostischen Korinthern das des Abendmahls. Das ist aber dem gesetzlich gerichteten natürlichen Menschen so schwer zu fassen, daß wir in dem, was wir thun, so gar abhängig sind von dem, was Gott an uns thut. So fordert nun der Apostel die Leser auf, als Kriegsknechte Jesu Christi ferner nicht mehr ihre Glieder als Waffen der Ungerechtigkeit, sondern als Waffen der Gerechtigkeit zu gebrauchen, in einem neuen Leben zu wandeln, in welchem nicht mehr die Sünde, sondern

*) Vgl. Joh. 3, 1 ff.

Gott als Kriegsherr herrscht. Doch auch nicht mehr unter dem Gesetze stehen sie; das gehört dem Reiche der Sünde an; sondern unter der Gnade (6, 1—14). Aber heißt denn das nicht mehr unter dem Gesetz stehen nicht so viel, als sich der Sünde überlassen? Das Volk des gesetzlichen Handelns vermochte sich ein heiliges Leben nur als einen gesetzlichen Dienst vorzustellen. So läßt sich denn der Apostel zur Schwäche ihrer natürlichen Art herab (6, 18. 16) und nennt das neue Leben, welches an sich ein Leben der Freiheit der Kinder Gottes ist, einen Kriegsdienst der Gerechtigkeit, einen Gehorsam. Der Fahneneid ist das „Sakrament" der Taufe, durch welches sie Christo leibeigen geworden sind. Frei geworden von der Sünde, sind sie Knechte der Gerechtigkeit zur Heiligung ihres Lebens, welches durch Gottes Gnadengeschenk ein ewiges ist, wie der Sünde Sold der Tod war (6, 15—23).

Von dem Bilde des Kriegsdienstes erhebt sich der Apostel zu einem höheren: zu dem der Ehe und des Eherechtes. Abgestorben dem Leibe der Sünde, sind sie auch frei von dem Gesetze, das dem Bereich dieses Lebens angehört. Als gesetzkundigen zeigt dies der Apostel seinen Lesern durch die dem Gesetze selbst angehörende Bestimmung, daß der Tod die gesetzliche Gebundenheit aufhebt. Mit dem Tod geht die eheliche Gewalt des Mannes über das Weib zu Ende. So ist Christus und wir in ihm dem Gesetze, unter dem er stand, durch den Tod entnommen. In ihm leben wir, wie er selbst, ein neues Leben des Geistes (7, 1—6). Aber wenn die Rechtfertigung in Christo gleichermaßen von Sünde und Gesetz befreit, so konnte der gesetzliche Römer, dessen religiös sittliches Leben wesentlich auf dem Gesetz beruht hatte, des Apostels Meinung dahin mißdeuten: daß das Gesetz selbst Sünde sei. So muß denn der Apostel darlegen, wie sich Sünde und Gesetz im Menschenleben zu einander verhalten. Das thut er, indem er nicht eine Theorie über die Dinge gibt, die gänzlich der Erfahrung angehören, sondern indem er ausspricht, was er als der gesetzeseifrige Pharisäer in urbildlicher Weise in sich erlebt hat (Gal. 1, 14). Denn wie die Erfahrung der Rechtfertigung im Apostel eine urbildliche und für alle Zeiten maßgebende ist, so auch die vorausgehende Erfahrung von dem Unvermögen des Gesetzes, die wahre Sittlichkeit im Menschen zu bewirken. Diese letztere hat denn hier ihren klassischen Ausdruck gefunden. Wie das Menschengeschlecht eine Zeit hatte in der es ohne Gesetz lebte, so auch der einzelne Mensch. Zwar ist die Sünde schon im Menschen, aber wie ein Naturtrieb ist sie ihm nach ihrem eigentlichen Wesen verhüllt. Indem der Mensch die Sünde thut, sie wie einen Zug

seines Wesens bejahend, ist sie noch todt. Erst wenn das Gesetz sagt: „Du sollst nicht, sonst mußt du sterben," wird die Sünde zur Sünde, d. h. zum bewußten Widerspruch gegen Gott und zur Verderberin menschlichen Wesens, zum furchtbaren Nachbild des ersten Sündenfalles. Indem der Mensch die Sünde thut dem göttlichen Gesetz zuwider, tödtet er sich selbst. So ist das Gesetz zwar an sich selbst heilig und gerecht und gut, aber die Sünde macht es zum Mittel des Verderbens. So entsteht denn nun ein furchtbarer Zwiespalt im Menschen, Prophet des Todes, welcher Trennung dessen ist, was Gott zusammengefügt hat. Das Gesetz ist göttlichen Ursprungs, Gottes Willen anzeigend; der Mensch ist Fleisch, verkauft unter die Sünde. So möchte nun zwar auch der natürliche Mensch dem Tode entfliehen, den ihm das Gesetz als Sold der Sünde anzeigt, und den Willen des Gesetzes thun; aber in ihm wohnt als Herrscherin die Sünde und läßt ihn wie einen Sklaven *ihren* Willen thun, wenn auch der auf Gott hin geschaffene „innere Mensch" im heiligen Gesetz den Urheber erkennt und *seinen* Willen thun möchte. Es bleibt dem Menschen nur der Schrei übrig: „ich elender Mensch, wer wird mich erlösen aus dem Leibe dieses Todes!" (7, 7—24).

Der Apostel kehrt zurück zum Stande der Gerechtfertigten, an welchen nichts verdammliches ist. Denn was dem Gesetz unmöglich war, weil es von der sündigen Natur heilige Thaten forderte, das hat Gott geleistet durch die Sendung seines Sohnes, welcher in der Menschennatur die Sünde überwinden mußte, damit von denen, die nun in *seinem* Geiste wandeln, der Forderung des Gesetzes genügt werde. Denn während die alte Natur des Menschen dem Gesetze Gottes nicht gehorcht und darum bis zur Feindschaft gegen den Gesetzgeber kommen muß, welche den Tod wirkt, ist in den Gerechtfertigten der Geist Christi lebendig, wirkt Frieden mit Gott und ewiges Leben. Die nun vom Geiste Christi getrieben werden also, daß sie nicht mehr in Knechtschaft stehen, die sind Söhne Gottes. Unter dem Gesetz gab es Knechte; in Christo, dem Sohne Gottes, und in seinem Geist rufen wir „Abba, lieber Vater".

Jetzt hat Paulus die Höhe seiner Darstellung erreicht. Die *Gotteskindschaft* ist der vollkommene Ausdruck für den Stand der in Christo Erlösten. Vorher hatte sich der Apostel dem Verständniß seiner Leser bequemt. — Sind wir aber *Kinder*, so sind wir — das wissen die rechtskundigen Leser — auch Erben, Miterben Christi; seiner Herrlichkeit, so wir anders auch seine Schmach mittragen (7, 25; 8, 17).

Nun tritt freilich das Recht ein, das Recht der Kinder Gottes. Es

kann unsere Verherrlichung nicht ausbleiben. Selbst die ganze Natur seufzt der Befreiung von der Knechtschaft des Todes entgegen. Auch ihr muß ihr Recht werden; denn nicht freiwillig ward sie der Eitelkeit unterworfen. Um so gewisser werden wir Kinder, die wir als Unterpfand den Geist haben, der Erlösung von allem Uebel theilhaftig werden. So lange wir aber dessen noch in Hoffnung harren, vertritt uns der Geist als unser Sachwalter bei Gott, wenn wir nicht wissen, was und wie wir bitten sollen. Derweilen aber, in allem was uns widerfährt, halten wir fest daran, daß denen, die Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten dienen. Denn das sind die ewigen Verordnungen Gottes, aus der Ewigkeit in die Zeit, und aus der Zeit in die Ewigkeit ragend: „welche er zuvor erkannt hat, die hat er auch zuvor bestimmt, welche er aber zuvor bestimmt, die hat er berufen; und welche er berufen, die hat er auch gerechtfertigt; welche er aber gerechtfertigt hat, die hat er auch verherrlicht." Vor dem ewigen Gott ist auch das letzte schon Thatsache.

Der Apostel bricht aus in das Hohelied der Heilsgewißheit: Wenn Gott für uns, wer ist dann wider uns? Der seines eigenen Sohnes nicht verschont hat, sondern ihn für uns alle dahingegeben, wie sollte er nicht auch mit ihm uns Alles schenken? Wer will die Auserwählten Gottes verklagen? Gott ist der da rechtfertigt. Wer ist nun, der verdammt? Christus, gestorben und auferstanden, zur Rechten Gottes vertritt er uns. Von allen, die durch die ewigen Dekrete Gottes, wie durch Ringe einer Kette, mit ihm zusammengeschlossen sind, gilt nun: daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Herrschaften, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges noch Mächte, weder Höhe noch Tiefe, noch irgend eine andere Kreatur, scheiden kann von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu unserm Herrn ist (8, 18—39).

Der Apostel hat bisher das Wesen des Christenthums im Gegensatz zu judaistischer Verkehrung und mit Rücksicht auf die Anschauungen und Begriffe der aus dem Rechtsvolk der Römer erwachsenen Gemeinde dargestellt. Aber es konnten die pharisäischen Gegner des Apostels mit der Behauptung auftreten, die freie Bekehrung der Heiden, wie sie aus dem Evangelium des Apostels Paulus von der Glaubensgerechtigkeit folge und wie sie mit Hintansetzung des Volkes Israel sich schon vollziehe, widerspreche dem uralten Rechtsanspruche, den das Volk Gottes auf seine Verträge (διαθῆκαι 9, 4) mit Gott begründe.

Bisher (K. 1—8) handelte es sich um den einzelnen Menschen im Gericht vor Gott, im Verhältniß zum Gesetz (7, 7 ff.), also um alle Welt, sofern sie Kinder Adams sind, (5, 12 ff.), um Heiden und Juden in ihrer Identität (1, 18 ff.; 2, 9 ff.). Von hieran (K. 9—11) handelt es sich um die Rechtsansprüche des Volkes Gottes, welche sich nicht auf seine sittliche Beschaffenheit, sondern auf die göttlichen Zusagen gründen.

Dem Apostel blutet das Herz über die Verwerfung Israels, seiner Brüder nach dem Fleisch. Das ist der Schmerz, der jener hohen Freude über die Gewißheit des Heiles in Christo in starkem Widerspruch entgegentritt. Wie sollte er nicht Israels herrliche Vergangenheit mit allen ihren Vorzügen, als da sind die Gotteskindschaft, die Herrlichkeit, die Bündnisse, die Gesetzgebung, der Gottesdienst, die Verheißungen, die Väter in tiefster Seele bejahen und anerkennen, da er als Apostel hinzufügen muß, was weit schwerer wiegt: daß diesem Volke Christus angehört nach dem Fleisch, die göttliche Erfüllung jener großen Weissagung, welche die Geschichte Israels heißt? (9, 1—5). Doch noch einmal erhebt er sich als Sachwalter Gottes und tritt mit den Wortführern des ungläubigen Israels auf den Rechtsboden.

Das Wort Gottes, das jene Vorzüge Israels ausspricht, muß giltig bleiben (9, 6). Aber wenn ganz Israel dem Fleische 'nach die Erfüllung der Verheißungen für sich in Anspruch nimmt, so zeigt das Wort Gottes am Beispiel Ismaels, daß nur Kinder der Verheißung und nicht des Fleisches Abrahams wahrer Same sind. Ja von den Zwillingskindern Rebekka's ward nur Einer erwählt. Ist denn aber Ungerechtigkeit auf Seiten Gottes? (9, 14). Das Ende des Rechtsstreites ist, daß der Mensch als Geschöpf vor Gott, dem Schöpfer, gar keine Rechtsansprüche hat, so wenig wie der Topf dem Töpfer gegenüber. Indem Israel sich auf den Standpunkt des Gesetzes stellte, ward es ohne Gerechtigkeit vor Gott erfunden (2, 19. 20). Wenn aber das Volk Rechtsansprüche gegen Gott erheben und ertrotzen will (ἀνταποκρινόμενος τῷ θεῷ 9, 20), so muß es erfahren, was das heißt, daß sich das Geschöpf gegen den Schöpfer erhebt. Dieselbe Freiheit, die den Töpfer berechtigt, Gefäße der Ehre und der Unehre aus einem Thon zu bereiten, eignet Gott dem Schöpfer seinem Geschöpf gegenüber. Wenn also Gott das Volk Israel in seiner Mehrheit zu Gefäßen seines Zornes, nicht blos Juden aber, sondern auch Heiden zu Gefäßen seines Erbarmens lediglich kraft seines Schöpferrechtes gemacht hätte, welches Recht hätte der Mensch, hiegegen Einsprache zu thun, zumal

Gott diese Thatsache durch seine Propheten zuvor verkündigt hat? Wollte sich der Mensch Gotte gegenüber auf den Rechtsstandpunkt stellen, so gilt ihm nur diese Abfertigung.

Aber die Thatsache, daß Heiden ohne Gerechtigkeit zu erstreben Gerechtigkeit erlangt haben, daß Israel dagegen den gesetzlichen Weg der Gerechtigkeit verfolgend das Ziel nicht erreicht hat, ist aus einem andern Gesichtspunkt zu betrachten. Gott selbst will nicht in einem Rechtsverhältniß zum Menschen stehen, so daß er Werk und Verdienst seiner Knechte zu lohnen hätte, wie er eben so wenig sich seines Schöpferrechtes nach Willkühr bedient, Gefässe der Ehre und der Unehre darzustellen, sondern er will als Vater zu seinen Kindern stehen in Jesu Christo seinem Sohne, dem ewig Geliebten (8, 9—15).

Kinder aber, welche Rechtsansprüche erheben, sei es auf Grund von Leistungen oder von empfangenen Versprechungen, hören eben damit auf, Kinder zu sein; sie werden Knechte und fallen einer rechtlichen Behandlung anheim. Das ist mit Israel geschehen, das nicht aus Gnaden und im Glauben, sondern aus den Werken vor Gott gerecht werden, nicht Gottes Gerechtigkeit annehmen, sondern seine eigene aufstellen wollte, und so an Christo, dem Fels des Aergernisses angestoßen ist. Darum hat ihnen denn auch ihr Eifer um Gott nicht helfen können, da sie Gottes Willen nicht erkennen wollten (9, 30; 10, 3).

So hat der Apostel mit seinen judaistischen Gegnern und seinen dem Rechtsvolk angehörigen Lesern auf den Rechtsboden tretend die Sache Gottes in dem ihm übertragenen Amt des Heidenapostolates siegreich durchgeführt. Nicht aber hat er, wie die prädestinatianischen Ausleger meinen, hier den metaphysischen Hintergrund und damit den letzten Grund der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein geben wollen. Nur von einem ihm fremden Standpunkte aus argumentirt Paulus. Er thut es aber, den Römern ein Römer werdend, weil seinen Lesern dieser Standpunkt nicht nur durch die judaistischen Gegner des Apostels, sondern durch ihre Qualität als Römer so gar nahe lag. Er läßt aber jenen Standpunkt und jene Betrachtungsweise sich selbst vernichten.

Diesen bei Paulus hypothetischen Standpunkt hat Calvin, der romanische Reformator, zum absoluten gemacht. Es ist aber in dieser Beziehung nicht zufällig gewesen, daß derselbe, überhaupt ein antik-römisches ingenium in großem Stil, ein vortrefflicher Jurist, auch Doctor juris war; wie denn seine Spielgenossen diesen juristischen Zug schon in dem Knaben herausgefunden hatten, indem sie ihm den Namen „Accusativ" beilegten.

Der Werkgerechtigkeit gegenüber gibt es zwei Standpunkte, von denen aus sie zunichte gemacht werden kann: der der Gnade und des Kindesverhältnisses; der andere der des Schöpferrechtes und der absoluten Kausalität Gottes. Paulus (und ihm nachfolgend Luther) steht auf dem ersteren; des zweiten bedient er sich dialektisch. Calvin hat sich auf den zweiten gestellt.

Mit Rechtsansprüchen kann Israel Gotte gegenüber nicht auftreten, denn in dem Schöpferrecht ist es gegeben, daß nur Gott nicht aber das Geschöpf irgend eine Rechtsforderung haben kann. Nun aber ist es nicht Gottes Willkühr, sondern Israels Selbstverschuldung gewesen, die das Volk um den Heilsbesitz gebracht hat. Diese Verschuldung führt der Apostel aus, und zwar durch Hinweis auf den Inhalt der Offenbarung in Christo (10, 4—13) und auf die Art ihrer Zueignung (10, 14—21). Was ist denn das für eine Forderung, die Gott in Christo an sein Volk gestellt hat durch Anerbietung der Glaubensgerechtigkeit? Das Alte Testament selbst legt Zeugniß ab. Wenn es sich um die Gerechtigkeit aus dem Gesetz handelt, so gilt nur vollkommenes Thun aller Gebote, eine Forderung, so schwer zu erfüllen, wie die andere: den Heiland, Christum, vom Himmel herab, oder aus der Hölle heraufzuholen. Die Glaubensgerechtigkeit nennt nur das Wort des Lebens, Jesum den Inhalt der Predigt, damit du ihn mit dem Herzen umfassest und mit dem Munde bekennest. Jeder, der seinen Namen anruft, soll selig werden. Da ist denn freilich kein Unterschied zwischen Jude und Heide. Wer will nun aber auftreten und behaupten, daß Gott den Weg zum Heil zu schwierig gemacht habe? (10, 4—13).

Aber ist etwa die Botschaft nicht an Israel gekommen, denn ihrer bedurften sie, um zum Glauben zu gelangen? Der Apostel antwortet mit Worten des Alten Testamentes, die er zum Schluß zusammenfaßt in dem Spruche Gottes: „den ganzen Tag habe ich meine Hände ausgestreckt nach einem ungehorsamen und widersprechenden Volk.“ Darum ist das Heil denen zu Theil geworden, die nicht nach Gott fragen (10, 19—21).

Hat denn nun nicht Gott sein Volk verstoßen? Keineswegs. Wie zu Elias Zeiten hat er sich auch in dieser Zeit des Abfalls die Zahl erhalten, die seinen Willen vollführt. Paulus, der Heidenapostel, ist auch ein Israelite (11, 1—10). Indem aber Gott die Mehrzahl wegen ihres Unglaubens verstockte, ist es nicht seine Absicht, daß das gefallene Volk nie wieder sich erhebe. Vielmehr soll die Bekehrung der Heiden, die nun an der Stelle Israels in Gottes Weinberg eintreten, das Volk selbst zum Glauben reizen.

Das ist denn auch des Apostels letzter Zweck, wenn er sein Amt der Heidenbekehrung so eifrig und mit solchem Erfolge treibt. Denn wohl weiß er, welch' ein Segen aus der Bekehrung des Volkes, als eines Ganzen, für die Welt hervorgehen wird. Ist aus der Verwerfung Israels schon Versöhnung der Welt erwachsen, also Erlösung von der Sünde, so wird ihre Annahme der Anfang der Verherrlichung, Erlösung vom Tode sein. Da es aber also steht, mögen sich die Heidenchristen (V. 13 ὑμῖν γὰρ λέγω τοῖς ἔθνεσιν), wenn sie auch zugleich irdische Herrscher dieses Volkes sind, der Ueberhebung enthalten, sind sie doch aus dem wilden Oelbaum der naturwüchsigen Menschheit in den zahmen des Gottesvolkes eingepflanzt worden. So haben sie wohl Ursache, sich zu hüten, daß ihnen nicht widerfahre, was dem von der Wurzel aus heiligen Volke geschehen ist. Lassen die Juden aber endlich ihren Unglauben fahren, so wird sich Gott seines Volkes wieder annehmen. Das erschließt der Apostel nicht nur als eine Möglichkeit; sondern das ist ein wichtiges Stück des ihm offenbarten göttlichen Heilsrathschlusses, daß, wenn die Fülle der Heiden wird eingegangen sein, dann ganz Israel gerettet werden soll. So wird die Reichsgeschichte enden im Erbarmen Gottes über Heiden und Juden, wie sie zuvor beide in ihrem Ungehorsam Gottes Zorn erfahren haben (11, 11—32).

Die Warnung des Apostels an die Heidenchristen, sich nicht über Israel zu erheben, hat ihre besondere Bedeutung für die römische Gemeinde und nachmalige Kirche, gerade wie die Warnung vor dem gesetzlichen Christenthum, welche den ganzen Brief durchzieht. Denn die römische Gemeinde und Kirche sammt ihrem Bischof ist geradezu an die Stelle Israels, des priesterlichen Volkes, getreten. Rom hat sich angemaßt, das Jerusalem des Neuen Testamentes zu sein, und statt den Völkern den Weg nach dem himmlischen Jerusalem zu weisen, hat es sie nur auf das irdische Rom hingewiesen. Von der gegenwärtigen Herrschaft satt hat Rom die Weissagung von der künftigen Bekehrung Israels verachtet, wie überhaupt die Sehnsucht nach der Zukunft des wahren Herrn der Kirche. Rom hat gemeint, am Stellvertreter Christi genug zu haben, und auch den Völkern zugemuthet, die Entscheidung in allen Fragen der Kirche bei der römischen Gemeinde und ihrem Bischof sich zu holen, das italienische als das Israel des neuen Bundes anzusehen. Durch alles dies aber ist es dahin gekommen, daß Rom zwar nicht das Babel und der Pabst zwar nicht der Antichrist, aber doch ein Antichrist werden konnte.

Es folgt von Kapitel 12 an der zweite Theil unseres Briefes: vom sittlichen Verhalten des Christen. So wenig aber der Apostel in dem ersten Theil „eine dogmatische Abhandlung" über einige Glaubensartikel gegeben hat, so wenig finden wir hier eine entsprechende „moralische Abhandlung". Was der Apostel zuerst über den Glauben und die Glaubensgerechtigkeit sagt, ist in dieser Gestalt nur zu der römischen Gemeinde geredet, nicht aber eine „Dogmatik" in abstracto. Das Gleiche gilt von dem paränetischen Theil. Bedürfte es eines Beweises, so könnten ihn die beiden ersten Verse des zwölften Kapitels geben, welche den folgenden Einzelermahnungen zwei große Gesammtanschauungen voranstellen. Das sind aber nicht etwa allgemeine Moralprincipien, wie jene Auffassung erwarten müßte, sondern auch sie sind wesentlich auf die bestimmten Verhältnisse der römischen Gemeinde begründet, wie dies noch viel mehr von den späteren Einzelermahnungen gilt. Zu Heidenchristen redet der Apostel (vgl. 11, 13, 30, 31), welche durch ein Erbarmen Gottes, das ihnen nicht durch Verheißungen zugesichert war, des Heiles theilhaftig geworden sind; des Heiles, das in dem Opfer Jesu Christi, des Sohnes Gottes, besteht. Zur Erwiederung solchen Erbarmens fordert der Apostel die Leser auf: ihre Leiber Gotte als lebendiges, heiliges, Gotte wohlgefälliges Opfer darzustellen, fortan aber als der Welt, ihrer Sünde und ihrem Todesschicksal Entnommene, durch die Erneuerung ihres Sinnes ihr immer fremder zu werden. Diese Welt nun ist für die Römer nicht die sündige Welt in abstracto, sondern eine durch ihren Volkscharakter und ihr Staatswesen durchaus bestimmte, concrete Welt. Daher fordert der Apostel, der als solcher in dem Organismus der Gemeinde Christi eine untergeordnete Stellung einnimmt, die Römer zuerst auf, sich als Glieder an Einem Leibe zu verhalten, und gebietet dem Einzelnen, nicht mehr für sich in Anspruch zu nehmen, als Gott ihm charismatisch verliehen hat (12, 3—8). Was aber von einzelnen Christen gilt, das gilt auch von den großen Gemeinschaften, den Volkskirchen in ihrem Verhältniß zu einander. O! hätte Rom diese Ermahnung vor Augen gehabt, so hätte es im sechszehnten Jahrhundert einer Zerreißung der Kircheneinheit nicht bedurft. Kirchenleitung und Kirchenorganisation ist das große Charisma der römischen Kirche, wie Politik und Staatsverwaltung die Stärke des heidnischen Rom war. Als Gott den deutschen Mönch erweckte und zum Propheten seiner Kirche hinstellte „in ächter Analogie des Glaubens" (12, 6), da die Kirche in Werkgerechtigkeit versunken war, da beanspruchte Rom die Macht, den Geist Gottes dämpfen zu dürfen. So ward aus dem göttlichen Charisma

der Hierarchismus, der zu seiner Erhaltung wie früher der Inquisition, so jetzt des Jesuitismus bedurfte.

Wenn der Apostel im Folgenden (12, 9—21) von dem kirchlichen Thun zum Verhalten des Einzelnen im Leben überhaupt übergeht, so ist auch dies zu den römischen Christen als solchen geredet. Ungefälschte Liebe ist die Quelle dieses Verhaltens und was sie fordert, geht weit hinaus über ein blos legales Thun und eine justitia civilis; sie fordert Freude mit den Fröhlichen, Trauer mit den Weinenden; sie fordert Segenswünsche für die Verfolger; sie verbietet Selbstrache und wenn dieselbe sich auch in den Formen des gesetzlichen Processes vollziehen sollte; sie gebietet die Feindesliebe, um Böses durch Gutes zu besiegen. Das ist ihr Triumph. Solche Liebe, welche feurige Kohlen auf dem Haupte des Feindes sammelt, verhält sich zu der höchsten Moral des natürlichen Menschen mit ihrem kalten suum cuique, welche des Egoismus voll sein kann, wie die Gottesgerechtigkeit in Christo zu dem besudelten Gewande der eigenen Gerechtigkeit.

Von dem Verhalten des Christen dem Einzelnen gegenüber geht der Apostel über zum Verhalten des Christen bezüglich der Obrigkeit (13, 1—8). Da der Apostel den Satz betont, daß die bestehenden Obrigkeiten von Gott seien und daß man ihnen nicht blos aus Klugheit, sondern wegen des Gewissens gehorchen müsse als einer göttlichen Ordnung, so dürfen wir annehmen, daß in der römischen Gemeinde eine Anschauung vorkam: die heidnische Obrigkeit, die so oft in Verfolgung des Guten sich zur Satansdienerin machte (Apok. 2, 13), sei auch wirklich durchaus satanischen Ursprungs und darum von den Christen nur aus Noth anzuerkennen. Diese Meinung ist wahrscheinlich so wenig wie die andere von den Speiseverboten aus dem Judenchristenthum als solchem abzuleiten, sondern setzt eine aus dem Heidenthum stammende dualistische Weltanschauung voraus, wie sie sich in der Sekte der „Essener" lange vor der Entstehung des Christenthums mit dem Judenthum verbunden hatte. Wie die Essener Palästina's aus der Welt in ihre Einsamkeit flüchteten, so hatten wohl essenisch gerichtete Juden oder Judenchristen den Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit verweigern zu dürfen geglaubt, besonders wenn solche Judenchristen nun Christum als den wahren König ansahen. Die Vertreibung der Judenschaft aus Rom durch Edict des Kaisers hing vielleicht hiemit zusammen. In der Gemeinde zu Rom aber war diese Ansicht noch nicht verschwunden. Der Apostel hebt den göttlichen Ursprung und den göttlichen Segen auch der heidnischen Obrigkeit hervor. Er faßt end-

lich alle staatliche Pflicht des Christen in dem Wort zusammen: bleibt Niemandem etwas schuldig. Das ist eine beschränkte und leicht zu erfüllende Pflicht. Unbegrenzt dagegen ist die Forderung des Christenthums, einander zu lieben, womit aber auch die Erfüllung des Gesetzes zusammenfällt (13, 8 ff.).

Aus derselben dualistischen Grundanschauung scheint auch die Meinung derer geflossen zu sein, welche der Apostel die „im Glauben Schwachen" nennt und von denen er im vierzehnten Kapitel handelt. Sie meinten, daß mit dem heiligen Leben des Christen eine gewisse Beschränkung des Lebensgenusses gesetzt sei, die Enthaltung von Fleisch und Wein (14, 2. 21), und die besondere Heiligung einzelner Tage (14, 5). Sie nahmen nicht an, daß durch Beobachtung dieser Vorschrift die Rechtfertigung bedingt sei; noch waren sie sich der dualistischen Grundanschauung, der jene Unterscheidungen entsprungen waren, irgend bewußt. In beiden Fällen würde der Apostel ganz anders gegen diese Leute aufgetreten sein.

Obwohl er nun mit den „Starken im Glauben" der Erkenntniß nach eins die Wahrheit ausspricht, daß an sich selbst nichts unrein sei noch ein Tag heiliger als der andere, so wehrt er doch in großartiger christlicher Freiheit ebenso den Starken, jene Schwachen zu verachten oder in ihrem Gewissen zu vergewaltigen, wie den letzteren, jene zu richten. Das Reich Gottes, welches nicht in Speise und Trank, sondern in Gerechtigkeit und Friede und Freude im heiligen Geist besteht, hat Raum für beide. Beide stehen und fallen ihrem Herrn. So wenig aber sich der Schwache das Gericht Jesu anmaßen soll, so sehr ist es Pflicht des Starken, in Allem den Anstoß zu vermeiden, der einen Bruder zu Falle bringen könnte, für welchen Christus gestorben ist.

Zum Schluß verallgemeinert der Apostel den Unterschied der „Starken" und „Schwachen" und fordert die Römer als Heidenchristen auf, sich einander anzunehmen, wie Christus in sonderlichem Erbarmen Gottes sich ihrer angenommen hat. So endet der ermahnende Theil unseres Briefes in der Warnung vor hierarchischer Ueberhebung, wie sie aus dem natürlichen Wesen des römischen Volkes leicht hervorgehen konnte (15, 1—13).

Man kann es auffallend finden, daß gerade der Römerbrief, verglichen mit den beiden Korintherbriefen, eine so ausgeführte Ethik enthalte, auch darin dem Galaterbrief ähnlicher. Die Lösung dieser Frage wird darin liegen, daß der ganze Inhalt der beiden Korintherbriefe von nichts anderem handelt, als von dem ethischen Wesen des Christenthums. Da-

gegen hat Paulus gerade dem Römerbrief, in welchem er den Beweis des Ausschlusses der Werke von der Rechtfertigung führt, eine besonders ausführliche Darstellung des heiligen Lebens angefügt, das aus der Rechtfergung durch den Glauben hervorwächst, damit das auf Sitte und Sittlichkeit haltende Volk der Römer erkenne, daß das Christenthum und seine Gerechtigkeit ebensosehr alles gesetzliche Thun und alles menschliche Verdienst ausschließen, wie sie die vollkommene Sittlichkeit mit innerer Nothwendigkeit aus sich hervorgehen lassen.

Nachdem der Apostel 15, 14 ff. noch von seinen persönlichen Beziehungen zur römischen Gemeinde in einer Weise gehandelt hat, die sich an den Eingang des Briefes 1, 8 ff. anschließt, so daß Anfang und Ende des Sendschreibens sich harmonisch berühren, folgen noch die den meisten Paulinischen Briefen eigenen Grüße an einzelne Glieder der Gemeinde. Dieselben sind nun im Römerbrief besonders zahlreich. Das ist aber befremdlich, da Paulus an eine Gemeinde schreibt, die er weder begründet noch persönlich besucht hat. So findet denn auch Baur diese lange Reihe von Grüßen verdächtig, obwohl er, wie sein Vorgänger Marcion, die beiden letzten Kapitel des Römerbriefs wesentlich deshalb für unächt erklärt, weil 15, 7 ff. (besonders 8 „*Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι περιτομῆς* u. s. w.“) ihren Anschauungen von dem Gegensatz des paulinischen Christenthums zum Judenchristenthum widersprechen*). Andere Kritiker wie Ewald haben die Grüße an den Epheserbrief anschließen wollen, welchem als einem Sendschreiben an die dem Apostel so überaus nahe stehende und bekannte Gemeinde jene persönlichen Beziehungen auffallender Weise fehlen. Wie aber das letztere, so findet auch das erstere seine vollkommen genügende Erklärung. Es bestand, wie natürlich, ein überaus lebhafter Verkehr zwischen Rom und den östlichen Provinzen. Es konnten daher manche Bekannte des Apostels im Laufe der Zeit von dort nach Rom gekommen sein. Wahrscheinlich war die Zahl derselben durch die Rückkehr der unter Claudius samt den Juden vertriebenen Judenchristen vermehrt worden. Wie Aquila und Priscilla (Röm. 16, 3; A.-G. 18, 2) mochten sich noch andere römische Judenchristen an Paulus angeschlossen haben, nun aber nach Rom zurückgekehrt sein. Der Apostel hatte aber auch ein besonderes Interesse, alle persönlichen Beziehungen zur römischen Gemeinde hervorzuheben. Er bewies eben hierdurch, was er an mehreren Stellen seines Briefes ausspricht (1, 9—13; 15, 22 ff.), wie sehr ihm trotz der räum-

*) Baur a. a. O. S. 393 ff.

lichen Trennung die römische Gemeinde am Herzen liege und wie wohl er ihre Bedeutung für die Mission und Kirche des Occidents zu schätzen wisse.

Fassen wir zum Schluß das eigenthümliche Wesen und die besondere Bedeutung unseres Briefes in kurzen Worten zusammen. Wie im Griechen der Trieb des natürlichen Menschen, sich durch die idealen Bestrebungen der Kunst und Wissenschaft zu erlösen, die großartigste Entfaltung und herrlichste Erscheinung gewonnen hatte, so ist der Römer der sittlich-praktische Mensch, der durch die Erfüllung aller Pflichten in religiöser und patriotischer Beziehung das Ideal der Menschheit zu erreichen hofft. Er ist der vir religiosus und justus, sofern er mit größter Genauigkeit sich allen Aufforderungen göttlicher und menschlicher Gesetze und Rechte unterzieht. So war denn die religiöse justitia des Römers noch vielmehr eine „eigene Gerechtigkeit" (Röm. 10, 3 „ἰδία δικαιοσύνη") als des gesetzlichen Hebräers, sofern der letztere wenigstens das wahrhaft göttliche Gesetz des Alten Testamentes zu erfüllen meinte, jener dagegen das dem Boden einer naturwüchsigen Religion und aus dem eigenen Volkscharakter entsprossene. Die Religion besteht hienach wesentlich im sittlichen Handeln und Leisten; die menschliche Rechtschaffenheit ist eine durch eigene Anstrengung erworbene. Es findet ein Verdienst (meritum) und ein Rühmen statt; denn was erarbeitet wird, auf das hat man rechtlichen Anspruch und dessen darf man sich rühmen (Röm, 4, 4; 3, 22). Das ist die Religion der Selbsterlösung und Selbstgerechtigkeit; der scheinbar so sittliche und achtbare, in seiner Tiefe aber so entsetzliche Zug des natürlichen Menschenherzens, sich Gottes, des Erlösers, zu entledigen und sich selbst zum Gott zu machen. Diese blasphemische Entwickelung sehen wir in der neueren deutschen Philosophie von Kant und dem Rationalismus auf Fichte, Hegel und den Pantheismus. Was scheinbar so moralisch begann, das endete so gotteslästerlich, weil es in sich selbst schon gottlos war. Das ist auch die bittere Wurzel des anti-evangelischen römischen Christenthums, nenne man sie nun nach ihrem Zusammenhang mit der jüdischen Synagoge „judaistisch", „ebionitisch", oder nach ihrem genuin-römischen Ursprung „pelagianisch". Sie setzt an die Stelle göttlicher Gnade das menschliche Verdienst. Sie verdrängt Christum aus seiner einzigartigen Stellung zur Rechten des Vaters und heißt ihn eintreten in die Reihe der menschlichen Vermittler, der Priester und Heiligen, von denen die letzteren den Schatz der guten Werke aus überschüssigen Verdiensten zusammengehäuft haben,

dessen Verwalter die ersteren sind. Wessen allerdings ein jüdischer Ebionismus nicht fähig gewesen wäre, das brachte der pelagianische Zug als ursprünglich heidnisch zu wege: die christliche Mythologie und die den Polytheismus ablösende Heiligenverehrung der römischen Kirche.

Der Römerbrief ist das Neutestamentliche Manifest gegen jegliche Selbsterlösung und Selbstgerechtigkeit, gegen die Werke. Er stellt das süße Evangelium vom Glauben fest, welcher nicht eine Leistung ist und eine Tugend, ein Himmelstürmen aus eigner Kraft, sondern ein Sattwerden der hungernden und dürstenden Seele vom Worte, das aus Gottes Munde geht, vom Wasser des Lebens, das vom Himmel kommt (Röm. 10, 5—11). Die gläubige Gemeinde ist die wahre Braut des himmlischen Herrn, empfangend aus seiner ewigen Kraft, nicht wähnend, als könne sie von sich selbst Kinder haben. Von ihr, die den Herrn hat, gilt dann das Wort: „Frohlocke du Unfruchtbare die du nicht gebierst, brich aus in Jubel die du nicht kreisest, denn die Einsame hat mehr Kinder als die den Mann hat" (Gal. 4, 27). Für das menschliche Auge ist keine Gerechtigkeit da, keine Werke nach Verdienst; es ist der erstorbene Leib Sarahs (Röm. 4, 19). Darum ist Voraussetzung des Glaubens die desperatio de se ipso, wie Luther sagt, das παρ' ἐλπίδα des Paulus (4, 18); dem Glauben selbst aber öffnet sich der Himmel; er besitzt den allmächtigen Gott, der aus dem Tod das Leben schafft und dem Nichtseienden ruft wie dem Seienden (4, 17. 18. Das ist das tiefe und selige Geheimniß des Christenthums, der wahren Religion, welche die Verheißung des ewigen Lebens hat und uns desselben vergewissert. Wie aber schon im innermenschlichen Leben der Einzelne als solcher wohl alles zu leisten vermag, nur das Eine nicht: ein neues Leben, ein Ebenbild seiner selbst zu zeugen, wie dazu Empfangen und Geben erforderlich ist: so gilt dies Gesetz noch vielmehr von der Religion, welche ewiges Leben aus sich hervorgehen läßt. Das ist die ewig weibliche Art des menschlichen Geschlechtes. So wenig ein Weib schwanger wird ohne Mann, so wenig geht wahrhaft religiöses und ewiges Leben aus dem Menschen in seiner Isolirtheit hervor, er empfange denn im Glauben Jesum Christum, die Offenbarung Gottes; denn das Evangelium ist wesentlich „Kraft Gottes" (Röm. 1, 16), nicht von dem Menschen das Wirken und Schaffen voraussetzend, sondern selbst in ihm zeugend und hervorbringend. Insofern ist das Evangelium das Gegentheil des Gesetzes. Denn das letztere gibt nicht, sondern fordert. Und während ihm nur die That und Leistung entspricht, so dem Evangelium das reine Empfangen. Das ist der Glaube. So ist das Christenthum

eine ganz und gar geheimnißvolle Gemeinschaft Gottes und des Menschen in Christo Jesu; nicht ein rationell-rechtliches Verhältniß, wie es der Römer nach seiner natürlichen Art zu betrachten geneigt war. Es ist eine Gemeinschaft, welche in vollkommener Weise die Geheimnisse in sich befaßt, die das innermenschliche Leben enthält: nämlich das Verhältniß des Kindes zu seinen Erzeugern und das eheliche Verhältniß des Weibes zum Manne. Beide Verhältnisse gehen ihrem tiefsten Wesen nach über das rationell-rechtliche weit hinaus, weil sie im eigentlichen Sinne des Wortes *lebenschaffend* sind; das rationell-rechtliche aber nur in der Ordnung *vorhandenen* Lebens beruht. Das Kind leistet seinem Vater gegenüber nichts, was es nicht als erzeugt vom Vater empfangen hätte. Eben darum ist auch seine Leistung kein Verdienst und empfängt nicht Lohn, wie des Knechtes Arbeit. Des Kindes Thun ist nur Auswirkung des ursprünglichen Lebens, das die zeugende That des Vaters gesetzt hat.

Das Christenthum ist nicht ein rechtliches Verhältniß, in welches Gott mit der sündigen Menschheit der Art getreten wäre, daß er forderte, die Menschheit leistete, sondern es ist ein neuer Lebensstrom aus Gott, ein neuer Schöpfungsakt, nur mit jenem ersten zu vergleichen, beide in gleicher Weise das Nichtseiende ins Sein rufend und die Finsterniß zum Licht.

Das Heil in Christo, Leben und Seligkeit auf Werk und Verdienst gründen wollen ist darum so widersinnig, als wenn ein Kind seine Existenz, seine Seligkeit in der Liebe der Eltern, sein Erbrecht auf sein Verdienst gründen wollte. Wie dem Kinde gesagt werden würde: Indem du deine Existenz empfingest und die Fähigkeit zu leben und zu wirken, hast du alles in Einem empfangen; was bist du und was hast du, das du nicht empfangen hättest? So hat der Mensch von sich selbst in seinem natürlichen Dasein nur Sünde und Schuld aufzuweisen. Wie es ein Strom menschlicher Liebe und menschlichen Lebens ist, der ein Kind ins Dasein treten läßt, so ist es ein göttlicher Gnadenstrom, der sündige Menschen zu seinen Kindern macht. In dieser Gnadenthat, welche auf Christo dem Sündopfer ruht, geschieht die Vergebung der Sünden und die Rechtfertigung, nämlich die Kindesannahme, die Versetzung in den Kindesstand. Aus dem Kindesstand und aus dem Kindeswesen folgt dann das Kindesthun, der neue Gehorsam. Derselbe ist nicht eine äußerlich geforderte, gesetzliche und knechtische Thätigkeit, sondern er ist das freie Thun der Liebe, das in sich selbst zugleich ein nicht anders können ist. Denn das Kind hat den Geist des Vaters als eine wirkende Kraft in sich, daher von einem von Außen aufgelegten Gesetz nicht die Rede sein kann.

Dies Alles nun legt der Apostel nicht in einer dogmatischen Theorie oder Spekulation dar, sondern spricht er als in ihm verwirklichtes Leben und vorhandenes Sein aus. Der Römerbrief enthält die Lebenserfahrungen des Apostels; sowohl die negative von dem Unvermögen des Gesetzes, ein heiliges Leben zu wirken (7, 7 ff.) als die positive von der heiligen und seligen Gotteskindschaft in Christo (5, 1 ff.; 8, 1 ff.). Das Christenthum ist nicht Leistung des Menschen, sondern Gabe Gottes in Christo Jesu. Das ist seine Verschiedenheit von der gesetzlichen Offenbarung, welche eine Forderung an die Menschheit stellt. Deshalb vergleicht sich das Christenthum nur der ersten Schöpfung (5, 12 ff.). Daß dem so sei, das mußte der Apostel in urbildlicher Weise an sich erfahren und zur ewig giltigen Darstellung bringen, der von sich sagen durfte: „ich habe mehr gearbeitet denn sie alle“ (1 Kor. 15, 10). Sogleich fügt er hinzu: „doch nicht ich, sondern die Gnade Gottes, die mit mir ist.“ Er mußte jene Darstellung einer Gemeinde aus dem Volke geben, dessen patriotische Arbeit die Welt ihm unterworfen hatte und das nach seiner rechtlichen Anschauung der Dinge geneigt war, auch das religiöse Verhältniß nur nach den rechtlichen Kategorien „Leistung“ und „Lohn“ anzusehen.

Von hier aus können wir leicht den wesentlichen Unterschied des Römerbriefs vom Galaterbrief erkennen. Bei den Lesern des letzteren handelt es sich nicht sowohl um die falsche Spontaneität, wie bei den Römern, als um die falsche Gebundenheit, nämlich nicht durch Christum, in welchem die Freiheit des Menschen besteht, weil er Liebe und Leben ist, sondern durch das Gesetz des todten Buchstabens. Die Galater waren weit unmündiger als die Römer. Darum hatten ihnen die Judaisten das gesetzliche Wesen als Joch und Strick überzuwerfen vermocht. Die Römer hatten dagegen die Neigung, sich auf das Gesetz als auf den Grund und Boden zu stellen, auf welchem stehend sie sich selbst erlösen zu können meinten. Jener Zustand der Galater, in welchem sie unter dem Gesetz als dem Pädagogen stehen wollten, würde freilich nicht geblieben, sondern in den gesetzlichen Hochmuth der Judaisten übergegangen sein. Dann würden sie sich der Gesinnung genähert haben, gegen die der Römerbrief streitet, wenn er die Glaubensgerechtigkeit feststellt, welche Verdienst und Rühmen ausschließt. Dagegen ist der herrschende Begriff des Galaterbriefs die Freiheit des Christenmenschen in Christo gegenüber der Gesetzesknechtschaft. So haben denn beide einzigartige Bedeutung gegenüber allem gesetzlichen Christenthum, welches ebensosehr Knechtessinn als Hochmuth im Menschen wirkt.

Vom Römerbrief aber darf man sagen: Wie der Apostel darin mit Juden und Heiden ins Gericht geht und ihre Unentschuldbarkeit beweist, so wird dieser sein Brief, dessen Adresse lautet: „An die Römer", einst die Anklageschrift sein gegen die Kirche, welche sich nach Rom nennt, wenn Gericht gehalten wird über alle, die Christus eingesetzt hat, sein Wort zu predigen und seine Lehre zu verkündigen. Gott wird gnädig verfahren mit dem armen verführten Volke. Von den Irrlehrern aber sagt derselbe Paulus (Gal. 1, 8): „Und wenn wir oder ein Engel vom Himmel Euch ein anderes Evangelium predigen, als wir gepredigt haben, der sei verflucht."

Als die römische Kirche das Verständniß dieses ihr insonderheit geltenden Briefes gänzlich verloren hatte, da hat Gott einen großartigen Kommentar zu diesem Brief geschrieben. Dieser Kommentar ist die deutsche Reformation. Wie aber das Original so die Uebersetzung, und wie der Text so die Auslegung. Paulus hat in diesem Brief keine Doctrin oder Spekulation niedergelegt, sondern Lebenserfahrung; so auch Luther. Nicht im Symbol oder in Luthers Schriften über den Römerbrief liegt die Reformation, sondern in dem Herzen und der Seele des Mönchs und Predigers der Gerechtigkeit; und in unseren Herzen und Seelen muß Alles nachempfunden und nacherfahren werden.

Achtes Kapitel:

Der zweite Kreis Paulinischer Briefe.

1. Die Briefe an die Kolosser und Epheser.

Eine mit den von uns betrachteten frühesten Paulinischen Briefen nicht ganz übereinstimmende Art haben die Briefe an die Kolosser und Epheser. Diese Verschiedenheit wird sich der unbefangenen Betrachtung als ein nothwendiger Fortschritt erweisen, der dem Apostel durch die Veränderung der Verhältnisse geboten wurde. Unsere Briefe gehören einer späteren Zeit an; denn sie sind, wie sie selbst bezeugen, aus der Gefangenschaft geschrieben (Kol. 4, 18; Eph. 4, 1). Ob dieselbe die von Cäsarea oder Rom gewesen sei, ist eine noch nicht endgiltig beantwortete Frage. Wir bleiben bei der alten Annahme, daß Rom der Ort der Abfassung sei, mit Rücksicht auf den größeren Zeitunterschied, wie auch auf Kol. 4. 7. 10, 14; Eph. 6, 21; 2 Timoth. 4, 11. 12. Die Veränderung in den kirchlichen Verhältnissen, welche diese Brife voraussetzen, ist nun folgende.

Bisher hat Paulus gegen eine judaistische Richtung gestritten, welche von dem Satz ausging, die Grundlage aller Religion und also auch des Christenthums sei das Alttestamentliche Gesetz, insonderheit die Beschneidung. Diesen Satz suchten die pharisäischen Christen aus dem Alten Testamente zu erweisen. Dagegen erwuchs aus demselben keine zusammenhängende Anschauung, die jenen Widerspruch des gesetzlichen Standpunktes mit dem Christenthum und dem Wesen Christi in tieferer Weise zu vermitteln gesucht hätte. Scharfsinnig in Beweisführung aus dem Alten Testament und in persönlicher Verdächtigung des Apostels Paulus hüteten sie sich dagegen, die Konsequenzen ihres Standpunctes bezüglich der Person Christi zu ziehen. Die Briefe an die Galater und Römer wie auch die Apostelgeschichte lassen nirgend erkennen, daß jene pharisäischen Christen zu dem Satze gekommen seien, zu welchem die späteren Ebioniten getrieben wurden, daß Christus „ein bloser Mensch" gewesen sei. Manchen mochte diese Konsequenz noch nicht einleuchtend sein, daß Jesus, einem Moses nebengeordnet oder untergeordnet, nicht mehr als ein Prophet gewesen sein könne.

Andere hüteten sich, in Widerstreit mit dem allgemeinen Glauben der Christenheit zukommen. Wir bemerken nur im zweiten Korintherbrief, daß Paulus seine Widersacher auch in den geheimen Hintergrund ihrer Negation verfolgt. Im Uebrigen bewegt sich der Apostel diesem Gegensatz gegenüber lediglich auf subjectivem Gebiet; es gilt die Frage, ob Glaube oder Werke, Gnade oder Gesetz.

Gleichfalls auf subjectivem Boden vollzieht sich der Streit des Apostels in den Korintherbriefen gegen ethnische Verkehrung des Christenthums. Noch hat er es hier nicht mit einer zusammenhängenden Anschauung zu thun, welche bestrebt gewesen wäre, Christenthum und Heidenthum, christlichen Glaubensinhalt und heidnische Philosophie zu verschmelzen. Noch fanden sich in der korinthischen Gemeinde sittliche und philosophische Irrthümer unvermittelt neben dem Christenthum vor (1 Kor. 5, 15). Es war daher die Aufgabe des Apostels, die Unvereinbarkeit dieser Elemente zu zeigen, den Widerspruch des Christenthums gegen heidnische Sittenlosigkeit wie gegen Sätze einer von dem Leben in Gott unabhängigen heidnischen Philosophie.

Indem wir zu den Briefen an die Kolosser und Epheser übergehen, sehen wir eine wichtige Veränderung in den geistigen Verhältnissen der Christengemeinden. Aber wir müssen hiebei erwägen, daß wir nicht nur in eine vorgeschrittene Zeit eintreten, sondern zugleich auf einen ganz neuen und eigenthümlich gearteten Schauplatz. Auf dem Boden des eigentlichen Griechenlandes finden wir, wie die Korintherbriefe zeigen, wenig oder vielmehr gar keine Neigung zu judaistischem oder gesetzlichem Wesen, so geneigt auch die Korinther waren, den persönlichen Verdächtigungen der judaistischen Gegner des Apostels ihr Ohr zu schenken. Wiederum tritt hellenische Bildung und Philosophie bei den galatischen Christen im unzugänglichen, vom Weltverkehr abgelegenen Inneren Kleinasiens ganz und gar zurück. Aber auch in der an die Synagoge angelehnten römischen Gemeinde war griechische Philosophie dem jungen Christenthum nicht gefährlich. Die praktischen Römer neigten viel eher zu einer gesetzlichen Auffassung des Evangeliums. Wenn wir daher im Römerbrief noch einer Sondermeinung begegnen, die mit dem Essenismus in Zusammenhang steht, so tritt sie ohne theoretische Grundlage und zusammenhängende Weltanschauung auf und wird daher nur als ängstliches Verhalten Schwacher vom Apostel mit großer Milde behandelt. Anders stand es in den westlichen Städten Kleinasiens. Hier mischten sich ähnlich wie in Alexandrien die Geistesströmungen des Orientes und des Occidentes, die Religionen und der Aberglaube Asiens und die Philosophie Grichenlands. So dürfen wir

uns denn nicht wundern, wenn wir in den Christengemeinden daselbst, zumal nach längerer Entwickelung, neuen Erscheinungen begegnen. Ja es stimmt mit unseren Voraussetzungen, wenn wir hier eine Richtung finden, die in sich Anschauungen vereinigt, welche uns bisher als Gegensätze erschienen sind. Vor einer gefährlichen Häresie hatte Paulus die Aeltesten der Gemeinde zu Ephesus gewarnt und ihre Entstehung aus der Gemeinde selbst vorausgesehen: „Denn ich weiß dieses, daß nach meinem Weggang unter euch arge Wölfe eindringen werden, die der Heerde nicht schonen; und zwar werden aus eurer eignen Mitte Männer auftreten, die Verkehrtes reden, um die Jünger hinter sich her zu verführen" (Apg. 20, 29. 30).

Indem wir nun daran gehen, das eigenthümliche Wesen dieser Irrlehrer im westlichen Kleinasien zu schildern, können wir nicht vom Epheserbrief, sondern nur vom Kolosserbrief unseren Ausgang nehmen, da nur der letztere uns direkte Anhaltspunkte bietet, während wir aus jenem lediglich durch Schlüsse und durch Vergleichung mit dem Kolosserbrief die häretische Veranlassung des Sendschreibens kennen lernen.

In Kolossä finden wir Irrlehrer, die eine ganz andere Art an sich haben, als die uns bisher begegneten. Hier waren es nicht Judaisten, die man sogleich als Söhne des Pharisäismus hätte erkennen können. Sondern es waren Männer, welche einer griechischen Bildung und Philosophie sich rühmen konnten (2, 8). Aber man konnte ihnen wiederum nicht heidnische Lebensweise und Sittenlosigkeit vorwerfen, wie den Leuten in Korinth, welche der Apostel wegen ihrer Gesetzeslosigkeit in seinem ersten Briefe an die Gemeinde daselbst so ernstlich schilt. Vielmehr konnten sich diese kolossischen Irrlehrer wie einer griechischen Weisheit, so einer jüdisch-gesetzlichen Lebensweise bis zu schonungsloser Behandlung des Leibes rühmen (2, 23.). Denn sie hatten strenge Satzungen bezüglich der Speise und des Getränkes, der Feste, Neumonden und Sabbathe (2, 16); ja sie legten auch auf die Beschneidung großen Werth (2, 11). Während ihnen aber diese gesetzliche Frömmigkeit bei den Judenchristen zur Empfehlung gereichen konnte, war es ein anderer Zug, der für Heidenchristen anziehend sein mochte. Sie beschränkten nämlich ihre gottesdienstliche Verehrung nicht auf Gott und Christum, sondern dehnten dieselbe auf eine Reihe von göttlichen Mittelwesen aus, die sie als Engel bezeichneten, die aber den Heiden die Götterwelt der alten Mythologie vertreten konnten und die später als Aeonen in den gnostischen Systemen auftreten. Diese göttlichen Gewalten setzten sie nach einer im Alterthum allgemeinen Vorstellung in nächste Beziehung zu den Himmelskörpern oder auch Elementen, womit denn wie-

derum eine religiöse Scheu vor gewissen sinnlichen Dingen gegeben war (2, 18—23). Dehnten sie aber ihre Verehrung besonders auf die Gestirne, die Lichtkörper aus, so war damit zugleich gesagt, daß sie selbst als die „Erkennenden" einem Reiche des Lichtes angehörten, während andere Menschen und auch die Christen mehr oder weniger dem Reiche der Finsterniß (vgl. 1, 12. 13). Nannten die Irrlehrer diese göttlichen Gewalten Engel, so ließen sich dieselben eher mit dem Judenthum und Christenthum in Einklang setzen (2, 18). Sicherlich aber unterschieden sie Christum so von Gott, daß er in diese Engel- oder Aeonenreihe zu stehen kam, ein himmlisches Licht unter anderen. Nur in dieser Manichfaltigkeit von Lichtern ergänzte nach ihrer Meinung das Wesen des „unsichtbaren" Gottes, nur in einer Stufenreihe von himmlischen Mächten offenbarte sich die „Fülle" und der ganze Inhalt der „Gottheit" (vgl. 1, 15. 19; 2, 9). Vielleicht hing auch jene Schätzung der Feste und Neumonden mit der Verehrung dieser Untergötter zusammen ähnlicher Weise, wie die Feste der römischen Kirche sich an die Heiligenverehrung anknüpfen.

Die gottesdienstliche Verehrung jener himmlischen Gewalten gründete sich auf eine besondere Weisheit und Erkenntniß unsichtbarer Wesenheiten und geheimer Wirkungen derselben, welche selbst an gewisse Elemente geknüpft gedacht wurden (2, 18. 8). Aus diesem Erkenntnißstandpunkt geht nun nothwendig eine Scheidung der Menschen eben nach dieser Erkenntniß hervor und wiederum theilen sich die Erkennenden in „Vollkommene" und „Unvollkommene". Eine äußere Erscheinung und Bethätigung erhält aber diese Scheidung durch Beschneidung und Beobachtung der Speisegesetze; wahrscheinlich unterschied dann die größere Strenge hierin nochmals Vollkommene und Unvollkommene (1, 28; 3, 11). Wir dürfen endlich annehmen, daß diesem empirischen Separatismus eine metaphysische Scheidung entsprach und daß mit der Verehrung der Naturgewalten, die ja unabänderlichen Gesetzen unterworfen sind, eine deterministische Grundanschauung verbunden war (vgl. 1 Timoth. 2, 3). Wir haben hier ein eigenthümliches Konglomerat von religiösen Vorstellungen vor uns, welche theils dem Judenthum, theils dem Heidenthum und Christenthum entnommen waren. Diese Vermischung verschiedenartiger Religionsvorstellungen aber ist ein ächtes Kind jener Zeit, in welcher die drei großen Religionen durch einander wogten. Aber diese Mischung vollzog sich nicht so, daß die verschiedenen Elemente in gleicher Weise und zu gleicher Zeit zu einander getreten und sich verbunden hätten. Schon war längst vor dem Christenthum eine Richtung vorhanden, welche in eigenthümlicher Weise

jüdische und heidnische Anschauungen und Lebensvorschriften verband. Es sind die Essener oder Therapeuten.

Die Essener waren Juden, welche den Glauben an den Bestand des damaligen Judenthums verloren hatten. Ihre Ueberzeugung war, daß die ganze alte Welt krank und reif zum Untergang sei, mit ihr aber auch das jüdische Volk. Sie nannten sich daher „Aerzte", weil sie meinten, nur durch eine besondere Diät der Seele wie des Leibes aus der verpesteten Luft jener letzten Zeit zur Gesundheit hindurchdringen zu können. So war denn Separatismus der Grundzug ihrer Bestrebungen. Sie haben sich nicht, wie die Gläubigen in Israel, an Zion geklammert und an die Verheißungen des Gottes Israels und auf seine Erlösung geharrt, (Luk. 2, 38), sondern meinten mit eigener Weisheit die Schäden der Zeit heilen zu können. Die Arzenei konnte nur eine Mixtur alles dessen sein, was man in damaliger Zeit für sonderlich heilsam und kräftig hielt. Das war denn eine weit über das jüdische Gesetz hinausgehende Askese bis zu schonungsloser Behandlung des Leibes (Kol. 2, 23). Sie übertrafen darin weitaus die Pharisäer, sodaß man sie wohl „tollgewordene Pharisäer" nannte. Dazu kam eine knechtische Beobachtung des Sabbates. Ueber pharisäische Gewohnheit (Mk, 7, 1 ff) hinaus ging ihr Reinlichkeitsstreben durch Waschungen, durch Kleidung und Enthaltung von mancherlei Stoffen. Es galt ihnen überhaupt eine strenge Unterscheidung der irdischen Elemente. Die einen erschienen als Repräsentanten des Reichs der Finsterniß und mußten also gemieden werden, die anderen als Symbole des Lichtes. So hielten sie nur weiße Kleider für vollkommen heilig, die rechte Seite im Gegensatz zur linken, das männliche Geschlecht gegenüber dem weiblichen. Ihre Nahrung war auf wenige Stoffe eingeschränkt, Fleisch und Wein ausgeschlossen; sie aßen nur Speisen von den heiligen Händen der Ordensbrüder zubereitet.

Was nun jene Unterscheidung von rein und unrein gänzlich von der Anschauung des Alten Testamentes trennt, und was ihr den eigentlichen Stachel verleiht, das ist die dualistische und überhaupt metaphysische Grundanschauung, deren praktische Anwendung sie ist. Es ist die heidnisch dualistische Anschauung von der Unreinheit der Materie als solcher, von der Sündigkeit der Sinnlichkeit als solcher. Es ist derselbe Dualismus, der in den späteren gnostischen Systemen zur Unterscheidung des Demiurgen, des Weltschöpfers als eines unheiligen Princips vom höchsten Gott führt. Dieser Dualismus vermag im natürlichen Leben nicht die Spuren und Stiftungen des guten und heiligen Gottes zu erkennen und die menschliche

Sünde von den Gottesthaten zu unterscheiden. Daher sieht er im menschlichen Leib nicht ein Kunstwerk Gottes und eine Herrlichkeitserscheinung des ewigen, göttlichen Wesens der Seele, sondern nur ihr Gefängniß, das durch den Tod für immer abgestreift wird, und in der Ehe nicht eine heilige Stiftung Gottes, sondern ein sündiges und unreines Verhältniß.

Führt aber dieser Dualismus zu einer Mißachtung des Kreatürlichen und zur Schändung göttlicher Stiftungen, so verführt er andererseits zu einer Ueberschätzung des Kreatürlichen und ächt heidnischen Vermischung desselben mit dem Göttlichen. Das Licht, seine Wirkungen, und wiederum seine Quellen, die Lichtkörper erschienen nicht nur als Sinnbilder, sondern als Erscheinungen des göttlichen Reiches des Lichtes und als berechtigt, göttliche Ehre zu empfangen. Die Essener brachten den Gestirnen und den Engeln gottesdienstliche Verehrung dar.

Die Essener und Therapeuten sind der praktische Zweig der großen Richtung, welche eine Verbindung von Judenthum und Heidenthum, eine Vermischung des alttestamentlichen Gesetzes mit der Zeitphilosophie versucht hatte und welche nach ihrer theoretischen Seite die alexandrinische Religionsphilosophie genannt zu werden pflegt. Ihr berühmtester Vertreter ist Philo. Wenn derselbe Essenern und Therapeuten so außerordentliches Lob ertheilt — wie wir denn neben dem jüdischen Geschichtsschreiber Josephus ihn als Hauptquelle unserer Kenntniß der Essener haben —, so erklärt sich dies daher, daß er sich in der philosophischen Grundanschauung mit ihnen eins wußte; und in diesem Sinn will verstanden sein, was er an ihnen rühmend hervorhebt: „daß sie die theoretische Philosophie, die Metaphysik und Logik den Schwätzern überlassen und dafür alles Gewicht auf das Praktische gelegt hätten.“ Denn daß ihnen eine philosophische Grundanschauung nicht fehlte, sondern daß sie auch über das göttliche Wesen und den Ursprung der Dinge philosophirten, versichert Philo gleichfalls.*) Wenn nun als charakteristisch für sie die allegorische Auslegung der Schrift bezeichnet wird, so hat dies bei ihnen dieselbe Bedeutung, wie bei den alexandrinischen Religionsphilosophen. Beide hatten dieselbe Aufgabe, dem Alten Testamente fremde, ja widersprechende, aus der heidnischen Philosophie stammende Ideen in die Schrift einzutragen, um sie als schriftgemäß zu erweisen, was nur durch die Allegorie geschehen konnte.

Was ist nun als die philosophische Grundanschauung der Essener

*) Vgl. Lipsius in Schenkels Bibellexicon Art. Essener, Th. II. S. 188.

anzusehen? Es ist ein Dualismus, welcher das Göttliche von dem Kreatürlichen, das Geistige von dem Leiblichen trennt. Um die Seele von den Banden des Materiellen zu befreien, bedarf es der strengsten Askese. So verfällt der Essener gerade einer Knechtschaft des Leiblichen. Das Göttliche hat er, wie die alexandrinische Religionsphilosophie, in unerreichbare Ferne über die Welt erhoben. Nun gilt es aber für den religiösen Menschen die Vereinigung mit der Gottheit. Dazu bedarf der Essener der vermittelnden Kräfte, der Engel; und damit verfällt er gerade dem Dienst und der Verehrung des Kreatürlichen, der er entgehen wollte.

In diesen Grundzügen decken sich Essenismus und alexandrinische Religionsphilosophie. Wir lesen aber bei Josephus, daß die Essener auch einen vollkommenen Determinismus gelehrt haben. In dieser Beziehung finden wir Philo schwankend. Dagegen schloß sich bei jenen an diesen theoretischen Satz eine eigenthümliche Wahrsagerpraxis. Verhielt es sich aber so, und waren die Essener Deterministen, wie Josephus behauptet und wie sich nicht bezweifeln läßt, so war in ihrer Mischung von Judenthum und heidnischer Philosophie die philosophische Grundanschauung noch konsequenter durchgeführt, als wir dies bei Philo finden.

Doch worauf es hier ankommt: Wir haben im Essenismus wie in der alexandrinischen Religionsphilosophie den vorchristlichen Gnosticismus vor uns. Es ist die Vermischung der Offenbarungsreligion mit heidnischer Philosophie; wobei denn nicht fehlen kann, daß die letztere zur Herrschaft kommt. Der Unterschied zwischen diesen beiden Schulen ist nur der, daß, wie der Name besagt, die letztere die Theorie überwiegen läßt, während die erstere, wie gleichfalls der Name andeutet, in praktischer Weise von wesentlich identischen Grundanschauungen die Erlösung und Heilung der Menschheit zu vollziehen sucht. Das Gleiche ist in beiden, daß an die Stelle des sittlich religiösen Zusammenhanges mit dem Gott der Offenbarung, wie er im einfachen Glauben des Juden gegeben war, eine von außen her eingetragene und oft geheim gehaltene Gnosis des Göttlichen getreten war, die nicht auf Offenbarung, sondern auf Spekulation beruhte. Diese ganze Richtung, die ja zum Theil aus dem Bewußtsein erwachsen war, daß die alte Religion nicht mehr genüge, mußte ein Bedürfniß fühlen, sich mit dem Christenthum, der neuen Religion, zu verbinden; war sie doch schon durch eine Vermischung verschiedener Elemente entstanden und besaß sie doch an der Allegorie das Mittel, auch fremde Anschauungen sich dienstbar zu machen. Ganz besonders begreiflich

ist es, daß der Essenismus in seiner praktischen Richtung, in der Energie des Bewußtseins von der Unhaltbarkeit der alten Verhältnisse, angezogen durch die Mystik und den prophetischen Geist (Apok.), aber wohl auch durch die sittliche Kraft des Christenthums einen sonderlich starken Drang nach der Verbindung mit demselben fühlen mußte. Liest man die Schilderung der Essener bei Josephus (Jüdischer Krieg B. 2. K. 12), so empfängt man diesen Eindruck. Hat es doch dem Kirchenhistoriker Eusebius begegnen können, die ägyptischen Therapeuten für Christen zu halten.

Trat nun aber diese Verbindung ein, so lag für die Essener ebenso die Gefahr vor, die essenische Grundanschauung festzuhalten und nach ihr das Christenthum umzubilden, wie für den pharisäischen Juden, das Christenthum zum neuen Gesetz zu machen (A.-G. 15, 5). Sobald jenes geschah, haben wir damit das erste Auftreten des Gnosticismus auf christlichem Gebiet.

Hieraus erklärt sich nun die wichtige Thatsache, daß die früheste Form des Gnosticismus, der wir begegnen und zwar schon in den paulinischen Briefen, eine durchaus judenchristliche ist. Wir setzen für diese Bemerkung als die allein richtige Eintheilung der gnostischen Richtungen diejenige voraus, deren Urheber Baur ist, und welche nach dem Ueberwiegen eines der drei Elemente: Judenthum, Heidenthum und Christenthum unterscheidet. Entstand der früheste Gnosticismus innerhalb des Christenthums dadurch, daß der Essenismus und später alexandrinische Religionsphilosophen sich dem Christenthum zuwendeten, so war damit als früheste Form der Gnosis die judenchristliche gegeben. Diese Richtung, in welcher auf gnostischer Grundlage jüdisch-gesetzliches Wesen überwiegt, hat später als ihre bedeutendsten literarischen Producte die pseudoclementinischen Schriften erzeugt. Sie dürfen wir die früheste nennen im Vergleich mit der Gnosis, in welcher das Heidenthum überwiegt und deren bedeutendste Vertreter Valentin und Basilides sind, wie im Vergleich mit der vorwiegend christlichen Form des Marcion.

Der judaistischen Gnosis begegnen wir in dem oft als ältesten Gnostiker bezeichneten Cerinth; wie denn auch die in Apostelgeschichte 8, 9 ff. erwähnte Erscheinung des Simon Magus die jüdisch-alexandrinische Vorstellung von den göttlichen Kräften voraussetzt, wenn er sich „die sogenannte große Kraft Gottes“ nennen ließ.

Zuerst tritt uns eine Spur des Essenismus auf christlichem Gebiet entgegen im vierzehnten Kapitel des Römerbriefs. Hier ist von Christen

die Rede, welche sich weigerten Fleisch zu essen und Wein zu trinken, auch in den Tagen einen Unterschied machten (14, 3. 21. 5). Es sind dies eigentlich essenische Züge. Da aber der Apostel überaus milde gegen diese Leute verfährt und sie nur als schwach im Glauben bezeichnet, so müssen wir annehmen, daß bei denselben die essenische Gnosis und Philosophie gänzlich zurücktrat, oder daß der Apostel hierüber nicht unterrichtet war.

Der Kolosserbrief endlich zeigt uns den ganzen Essenismus in christlichem Gewand. Es ist die erste Erscheinung der Gnosis. In noch charakteristischeren Zügen werden wir dieselbe in den Pastoralbriefen finden. — Auch Lipsius erkennt an, daß „schon vor dem jüdischen Krieg essäische Elemente in die Urgemeinde eindrangen".*)

Was hat nun Paulus dem entgegenzustellen? Vor allem ist es seine Absicht seine Leser fest zu gründen in dem Glauben an Jesum Christum, in welchem sie stehen. Es ist der Glaube, mit welchem die Liebe gegen alle Brüder verbunden und der nicht ohne die Hoffnung auf das künftige Heil ist (1, 4. 5). Dieser Glaube ist ja keine Philosophie, sondern er ruht auf der Erlösung, der Vergebung der Sünden (1, 14;) er beruht auf der höchsten Liebesthat Gottes in Christo Jesu, welcher die Uebelthäter und Feinde Gottes durch seinen Tod mit Gott versöhnt und als heilig und unsträflich vor ihm dargestellt hat. Was keine Kasteiung des Leibes, nicht Fasten nicht Enthaltsamkeit, leisten kann, das hat der Sohn seiner Liebe durch seinen leiblichen Tod am Kreuze vollbracht und erworben, Heiligkeit, die vor Gott gilt, für alle, die an ihn glauben. Solchen Inhalt — das Blut des Kreuzes 1, 20 — hat der Glaube; in diesem Glauben müssen sie fest gegründet sein (1, 21—23; 2, 14; 2, 5—8). Hat aber der Glaube die Christen in das Reich Jesu Christi, des gestorbenen und auferstandenen versetzt, in welchem er, der uns erlöset hat, allein regiert, so folgt das Christenleben und christliche Thun und Lassen allein aus dieser himmlischen Gemeinschaft mit Christo. Durch die Taufe auf Christum, welche ist eine Taufe in seinen Tod und seine Auferstehung, sind sie der religiösen Abhängigkeit von allen natürlichen Mächten, Elementen und Satzungen enthoben (2, 10 ff). Er allein ist das Gesetz des neuen Lebens und seine heilige Liebe allein, wie sie in ihm dem Haupte geherrscht hat, soll auch in seinen Gliedern, den Erlösten, herrschen. Darum aber sind dieselben nicht an menschliche Satzungen gebunden, welche der mensch-

*) a. a. O. S 191.

lichen Tradition entstammen und auf die irdischen Elemente sich beziehen, als könnte sich darin ihr vom Himmel stammendes Christenwesen offenbaren. Aus der Glaubensgemeinschaft mit Christo allein fließt die vollkommene Sittlichkeit (Kol. 2, 11 — 3, 25). Aber wie in Christo und dem Glauben an ihn die Quelle der wahren Sittlichkeit vorhanden ist, so ist er auch der Inbegriff aller Weisheit. Und der Glaube ist kein Feind der Erkenntniß — wie jene Gnostiker wohl versicherten —, sondern bringt ebenso wohl Frucht der Erkenntniß und Weisheit als Frucht der Liebe und der guten Werke (1, 9. 10). Denn in Christo, dem Inhalt des Wortes der Wahrheit (1, 5), dem Gegenstand des Glaubens, sind verborgen alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniß (2, 2—3). Es versteht sich von selbst, daß hier nur von religiöser Erkenntniß die Rede ist. — Um dies zu zeigen, muß Paulus etwas näher auf das Wesen Christi eingehen und er thut dies nach zweien Seiten hin. Er zeigt das Verhältniß Christi zu Gott und zum Universum der geschaffenen Welt auf.

Bezüglich des ersteren gilt nun Folgendes. Wenn jene Gnostiker so gern für sich in Anspruch nehmen, über das verborgene Wesen Gottes, des unsichtbaren, Aufschluß geben zu können, wie dies ja alle Philosophie anstrebt, so hält dem Paulus entgegen, daß Christus sei das Ebenbild des unsichtbaren Gottes (1, 15), und daß in ihm die ganze Fülle der Gottheit Wohnung genommen habe (1, 19; 2, 9). Wer daher behauptet, Aufschlüsse über Gottes verborgenes Wesen, über die Offenbarung Gottes in Christo hinaus zu geben, der ergänzt nicht etwa Christum, wie die Gnostiker vorgaben, sondern der widerspricht ihm.

Aber auch das ganze Universum, das Sichtbare wie das Unsichtbare, steht in einem solchen Verhältniß zu Christo, daß weder als Gegenstand der Verehrung und Anbetung noch der Erkenntniß irgend eine Macht desselben dem Herrn auch nur nebengeordnet werden könnte, so daß die Frömmigkeit oder die Erkenntniß daraus eine Ergänzung erführe. Denn das Universum ist durch ihn und in ihm und zu ihm geschaffen, da er vor demselben vorhanden war; und wenn er dadurch in einem organisch verbundenen Verhältniß zur Schöpfung steht, so kann es nur das Verhältniß der Ueberordnung sein, wie in der Beziehung des Erstgebornen zu seinen Brüdern und des Hauptes zu den Gliedern. Er ist das Haupt der Kirche, als des Reiches Erlösung, denn er ist der Erstgeborne aus den Todten; ebenso ist er Haupt des Universums, da auch die Erlösungsthat, durch welche er Frieden geschafft hat, sich nicht bloß auf die Kirche sondern auf

die ganze Schöpfung bezieht (1, 15 ff). — In dieser seiner absoluten Höhe ist nun auch Christus die Einheit aller Gegensätze, der Friede des Getrennten und die Aufhebung aller Separation. Wie er Schöpfer und Schöpfung zusammenfaßt, Himmel und Erde, Gottheit und Menschheit, so hat er auch die großen Gegensätze der Menschheit: Judenthum und Heidenthum aufgehoben. Dies alles aber durch sein Kreuzesblut (Kol. 1, 20 ff.). Darum hat denn Niemand mehr ein Recht, sich wegen einer besonderen Erkenntniß oder wegen einer besonderen Lebensordnung, gegründet auf Beschneidung und Speisegesetze, abzusondern. Jeder Separatismus ist abgethan. Es einigt das Blut des Kreuzes, die Taufe in den Tod und die Auferstehung des Gekreuzigten (2, 11 ff). Im Glauben an ihn ist der Christ vollkommen, weil heilig, fleckenlos und unsträflich vor Gottes Angesicht. So gibt es in der Gemeinde Christi keine Stufen der Vollkommenheit, welche auf einer sonderlichen Gnosis oder einer sonderlichen Askese beruhten (1, 22. 28). Hat Christus, als das Abbild des unsichtbaren Gottes, durch sein Leben und Leiden im Leibe des Fleisches die tiefsten Gegensätze, die sich denken lassen und die für essenische Gnostiker so unvereinbar erschienen, in sich geeinigt, so müssen in ihm alle menschlichen Unterschiede als nichtig dahinfallen, sei es Beschneidung und Vorhaut, sei es eine besondere Heiligkeit, durch Askese erworben. Diesem Einen und absoluten Mittler gegenüber fällt wiederum alles als nichtig dahin, was mit dem Anspruch der Vermittlung auftrat, seien es nun Engelkräfte, oder menschliche Askese und Weisheit.

Offenbar tritt uns hier eine erkenntnißmäßige Darlegung der im Christenthum oder in dem Inhalte des Glaubens, welcher ist Christus, vorhandenen Wahrheiten entgegen; und hierin liegt ein nicht zu verkennender Unterschied zwischen dem Kolosserbrief und den von uns früher betrachteten Sendschreiben. In den letzteren sehen wir vielmehr die bewegte Subjectivität des Apostels dessen Seele sich als eine von Christo durchwaltete gegen alle wendet, welche von christusfeindlichen Mächten bestimmt sind. Hier werden die Grundgedanken einer christlichen Weisheit vorgetragen, welche über den Zusammenhang aller Dinge, über das Verhältniß Christi zu Gott und zum Universum Aufschluß gibt, und zwar in Christo das Haupt und den Einheitspunkt alles Geschaffenen aufzeigt; darum denn auch alle wahre Weisheit in ihm das Princip ihres Systems finden muß.

Hierin nun und in der unverkennbaren Verschiedenheit dieses von den früheren Sendschreiben hat die moderne Kritik Kennzeichen der Unächtheit derselben gefunden. Während sich diese Kritik aber die historische nennt, beweist sie sich durch ein solches Urtheil gerade als unhistorisch und zeigt sich wissenschaftlich betrachtet als das entgegengesetzte und darum ähnliche Extrem zu der hergebrachten zwar gläubigen aber gleichfalls unhistorischen altorthodoxen Auffassung der heiligen Schriften. Die negative Kritik, welche wegen der vorliegenden Unterschiede den Kolosserbrief für unächt erklärt, beweist sich damit als unfähig, eine wirkliche geschichtliche Entwicklung anzuerkennen. Die altorthodoxe Anschauung vermochte das nicht, weil es ihre Vorstellung von dem Verhältniß des inspirirenden h. Geistes zu dem neutestamentlichen Autor nicht zuließ. Wir begreifen den dargelegten Unterschied von geschichtlichem Standpunkte aus als nothwendig und sehen darin nicht einen Widerspruch, sondern den gottgewollten Fortschritt und die harmonische Manichfaltigkeit in der Einheit.

Im Römer- und Galaterbrief stellt Paulus einem gesetzlichen Standpunkt, welcher das Thun des Menschen zum Princip der Religion macht, den Glauben als das subjective Princip des Christenthums entgegen. Wie das gesetzliche Handeln etwas subjectives ist, so kann ihm auch nur etwas subjectives entgegengestellt werden. Der Glaube aber ist das subjective im guten Sinn des Wortes, weil es Gott in Christo zum Inhalt hat, während das Handeln das subjective im schlechten Sinne ist, weil es den Menschen zum Inhalt hat.

Im ersten Korintherbrief kämpft Paulus mit einer Richtung, welche das menschliche Erkennen im Gegensatz zur Offenbarung Gottes in Christo und ohne Rücksicht auf ein sittliches Leben zur obersten religiösen Instanz macht. Hier kommt es nicht auf den Inhalt dieses Erkennens an und seinen Widerspruch mit den Wahrheiten der Offenbarung, sondern der Apostel zeigt, daß das Christenthum gar nicht zuerst Erkennen ist, sondern ein ethisches Verhältniß zu Christo, der für uns gestorben ist, also ein Verhältniß des Glaubens und der Liebe. Daß in dem neuen Leben des Christenthums auch die Principien der ächten Weisheit liegen, erklärt zwar Paulus mit gleicher Bestimmheit (1 Korinth. 1, 24), aber es lag für ihn keine Veranlassung vor, diese Weisheit auch nur in ihren Grundzügen darzustellen. Denn hier galt es vor Allem festzustellen, daß das Christenthum Gottesliebe und Gottesleben, von Seiten des Menschen aber Glaube und ein neues sittliches Leben sei, nicht aber ein neues philosophisches System zur Befriedigung hellenischer Wißbegierde.

In späterer Zeit erst trat die Veranlassung für den Apostel ein, zu zeigen, daß das Christenthum in der That auch Weisheit sei, und zwar Gott und Welt in Christo zusammenfassende, universale Weisheit. Vgl. 1 Kor. 3, 1 ff. 2, 6 ff. Diese Veranlassung mußte eintreten, wenn innerhalb der christlichen Gemeinde eine Richtung auftrat, welche diese christliche Weisheit zu besitzen vorgab und statt derselben eine falsche, nicht aus Christo, sondern zum Theil aus menschlichen Traditionen geflossene und von den Elementen der Welt (στοιχεῖα τοῦ κόσμου) abstrahirte an ihre Stelle setzte. Hier genügte nicht mehr jene principielle Auseinandersetzung, sondern hier konnten nur die Grundzüge der ächten Gnosis der falschen entgegengestellt werden.

War es denn nun aber bei dem Apostel dieselbe geistige Thätigkeit, welche bei den Gegnern jene falsche Gnosis oder Philosophie hervorbrachte und welche bei ihm die Grundzüge der wahren Gnosis aufstellte, sodaß der Unterschied nur an den verschiedenen Principien und an der Methode gelegen hätte? Mit einem Worte: war hier nun Paulus den gnostischen Philosophen gegenüber selbst als Philosoph thätig und stellte er ihrer verkehrten „Metaphysik" eine sich neu „entwickelnde Metaphysik des Evangeliums"*) entgegen? Das hieße die Grundverschiedenheit der göttlichen Offenbarung, um die es sich hier handelt, von menschlicher Spekulation verkennen. Nicht „gab dem Apostel die nähere Bekanntschaft mit fremden Lehren, mit fremden Mißverständnissen, überraschende Parallelen, treffende Antithesen, selbst Schlagwörter an die Hand, welche das Feld der evangelischen Predigt erweiterten und zugleich die wissenschaftliche Ausführung derselben förderten; aus welcher Reibung mit neuen Gegensätzen sich dann jene Metaphysik des Evangeliums entwickelte."**) Wer so darüber denkt und seinerseits philosophirt, der muß dann auch zu dem anderen Resultat kommen: „Freilich wurde dadurch für spätere Zeiten eine größere Trennung der Gemeindeglieder vorbereitet, denn im Denken entzweien sich die Geister leichter und halten weniger Schritt mit einander als dies im praktischen Leben geschehen mag, und sind dazu leider geneigt eben jenes für die Hauptsache zu halten."***) Wird jene trübe Quelle menschlicher Spekulation als

*) Reuss a. a. O. S. 99.
**) a. a. O.
***) a. a. O.

Ursprung der Schriftwahrheiten angenommen, wie sollte sie nicht auch die Ursache so übler Folgen sein?

Viel konsequenter verfährt freilich in dieser Beziehung die Tübinger Schule. Sie läßt nicht erst mit dem Kolosserbrief oder mit dem Johannesevangelium die Gnosis ins Neue Testament einziehen, sondern sie macht Paulus selbst zum ersten großen Gnostiker. Auch in dieser kühnen Behauptung ist sie keineswegs originell. Es ist ihr darin vorausgegangen Marcion, der Gnostiker, ein Mann überhaupt, den diese Schule als Schutzheiligen erwählen müßte, wenn derselbe ein Heiliger wäre, und sie eines solchen bedürfte. Die Schule kann im Neuen Testamente überhaupt nur zwei Standpunkte als vorhanden anerkennen: zuerst einen beschränkt positiven, wesentlich alttestamentlich gesetzlichen, in welchem die christlichen Ideen noch ganz im Gewande des Judenthums verhüllt liegen; es ist der judenchristlich ebionitische Standpunkt der Zwölfe und der Urgemeinde, ihm gehörte auch, wie das die Konsequenz der Anschauung mit sich bringt, Jesus an; sodann aber den Standpunkt universalistisch heidenchristlicher Betrachtung, dessen Seele die Gnosis, d. h. ein wesentlich philosophisches Princip ist. Das letztere muß seinen Ursprung im Heidenthum, d. h. in der damaligen Zeitphilosophie haben. Der erste große Vertreter dieses Standpunktes ist Paulus, der Hellenist. In ihm kommt das Christenthum erst zu seiner Vollendung. So theilen sich denn Judenthum und Heidenthum, Gesetz und Philosophie brüderlich in die Entstehung des Christenthums, müssen aber hie und da in Kampf mit einander gerathen. Das ist dann der Kampf des Paulinismus mit dem Christenthum der Zwölfe. Natürlich behält die Philosophie den Sieg; der Universalismus siegt über den Particularismus, die Idee über die (positive) Satzung.

Anders kann eine Richtung nicht urtheilen, welche selbst nur die moderne Erscheinung das Gnosticismus ist; wie dies in anerkennenswerther Selbsterkenntniß und Offenheit das Haupt der Schule, Baur, damit bekannt hat, daß er in seiner Geschichte der Gnosis dieselbe in der Hegelschen Philosophie als ihrem Höhepunkt enden läßt. Er selbst befindet sich auf diesem Standpunkt. Das Christenthum als Religion hat sich aufgelöst in Philosophie, der Glaube in das Wissen. Nun ist endlich der lange Proceß der christlichen Geistesentwickelung zum Ziel und zur Ruhe gekommen. Was jene Gnostiker des ersten und zweiten Jahrhunderts in unvollkommner Weise erstrebten, das hat die absolute Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts erreicht. Das Hebräische ist ins Griechische, das Semitische wirklich ins Japhetische übersetzt.

Indem nun aber diese Schule behauptet, wie schon Hegel ihr Altmeister that, daß sie in ihrer Religionsphilosophie nicht etwas dem Christenthum Widerstreitendes oder Fremdes aufstelle, sondern vielmehr demselben zu seinem absoluten Ausdruck verhelfe, ist sie eben nicht eine philosophische Schule schlechtweg, sondern eine gnostische. Und wie mit diesem Standpunkt gegeben war, daß Hegel und seine nächsten Schüler dogmatisch und philosophisch den Beweis für jene Behauptung zu liefern versuchten, so liegt der Richtung auch ob, dafür den Schriftbeweis exegetisch-kritisch zu geben. Das ist das Bestreben der Tübinger Schule; und noch stehen wir im Bereich dieses Stadiums.

So hat denn die Schule wie Marcion und die seinigen zunächst den Apostel Paulus zum Vertreter ihrer Anschauungen im Neuen Testament gemacht. Zuletzt hat das im Sinne der Schule Lipsius so ausgesprochen: „Der Unterschied des paulinischen Evangeliums von der ältesten messianischen Verkündigung besteht wesentlich darin, daß dasselbe Gnosis ist, Gnosis des Kreuzestodes Christi und des darin offenbar gewordenen göttlichen Heilswillens (Holsten, „Zum Evangelium des Paulus und des Petrus. Rostock 1868. S. 102 ff).“*) Was Lipsius nun weiter in diesem Zusammenhang über die Paulinische Gnosis sagt, nimmt zum Theil das Behauptete wieder zurück, da er sich den vielen Erklärungen des Apostels, in denen er jener Behauptung aufs bestimmteste widerspricht, nicht ganz entziehen kann. Die Halbheit und das Schwanken dieses Neu-Tübingers tritt hier deutlich zu Tage.

Immerhin, was die Hauptsache ist, Paulus gilt als der erste Gnostiker des Neuen Testamentes. Im Wesen und Begriff der Gnosis aber liegt es, daß sie nicht sogleich die absolute ist. Der erste Gnostiker kann darum nicht der vollkommene sein. Sagt er doch selbst: „Unser Wissen ist Stückwerk“ (ἐκ μέρους γινώσκομεν 1 Kor. 13, 9. 12). So muß denn der Gnostiker, welcher weniger Gnosis hat, sich richten lassen von dem, der mehr hat. Es ist klar, daß unsere modernen Gnostiker, welche die absolute Gnosis haben, die Richter des Apostels sind; geschweige Christi und der Urapostel, die noch gar nicht so weit vorgeschritten waren, daß ihnen der hohe Name „Gnostiker“ beigelegt werden könnte.

Was haben wir hierüber zu sagen? Wir müssen erklären, daß diese moderne Gnosis um nichts besser ist als jene alte, und daß sie mit nicht mehr Recht sich auf den Apostel Paulus beruft, als dies Marcion, der Gno-

*) Schenkels Bibellexicon; Artikel: Gnosis. Th. 2. S. 494.

stiker, gethan hat. Das Christenthum wird von dieser modernen Gnosis gleichermaßen in eine Philosophie verkehrt, die ihren Ursprung in der Erfindung und Ueberlieferung der Menschen, nicht aber in Christo hat (Kol. 2, 8). Nur wenn Christenthum wesentlich Philosophie wäre, dann könnte des Menschen Verhalten bezüglich des Christenthums zuerst und wesentlich Erkennen sein. Gott aber hat sich nicht in Christo offenbart, um den Menschen Philosophie mitzutheilen. Die hat Griechenland aus eigner Kraft geschaffen, und weder Gott noch Christus ist mit den Philosophen Griechenlands in Koncurrenz getreten. Gottes Offenbarung in Christo ist und bleibt Liebesoffenbarung. Er, der ewige Gott, hat in Christo nicht irgend welche und wären es auch noch so hohe Wahrheiten offenbaren wollen, sondern, mit Luther zu reden, sein Herz. Dieser Offenbarung Gottes nun entspricht auf Seiten des Menschen nicht die Erkenntniß, sondern der Glaube, d. h. des Herzens Zug und Hingabe an den Gott, der sich in Christo für mich dahingegeben hat. Das ist aber keine intellektuelle Thätigkeit, sondern eine sittliche religiöse. Daß nun in jener Liebesoffenbarung Gottes auch Weisheitsoffenbarung ist, versteht sich von selbst. Jene Liebesthat Gottes in Christo ist sogar die absolute Wahrheit, wenn anders Gott die Wahrheit ist und er in Christo sein Herz oder sein Wesen offenbart hat. Aber die absolute Wahrheit erkennt man eben nicht — wie die Philosophen und Gnostiker sich einbilden — auf intellectuellem Wege, durch Gnosis, sondern lediglich auf ethisch-religiösem Wege, mit Einem Wort: durch Glauben. Hier gilt Jesu Wort: „Selig sind die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen" (Matth. 5, 8); nicht aber heißt es: selig sind die Philosophen oder Gnostiker oder auch die Geistreichen.

Während nun in der That alle Erkenntniß Stückwerk ist, so ist dies der Glaube keineswegs; sondern der hat in Christo das Ganze, die Fülle der Gottheit und auch die Fülle der Weisheit. Während daher in Rücksicht auf die Erkenntniß die Menschen überhaupt und so auch alle Christen unendlich verschieden sind, theilen sich die Menschen bezüglich des Glaubens nur in zwei Klassen, in Gläubige und Ungläubige. Die Gläubigen aber sind unter sich vollkommen gleich, alle zumal gerechtfertigt durch Christi Blut und Heilige. Das Wissen aber ist in gleicher Weise Stückwerk und unvollkommen, wie das Thun. Daher denn auch das Christenthum als das vollkommene Leben aus Gott weder auf Erkennen noch auf Thun gegründet ist, sondern auf den Glauben, welcher weil er nichts aus sich selber hat, sondern Alles in Christo, eben damit auch die Vollkommenheit besitzt (Kol. 1, 28).

Soll sich dies nun aber so verhalten, so muß auch der Christ dessen

gewiß sein dürfen, daß in Christo die vollkommene Offenbarung Gottes wirklich vorhanden ist. Christus darf nicht eine Offenbarung Gottes sein neben anderen, sondern der muß die Offenbarung sein. Der moderne Gnostiker findet in ihm einen der Fortbildner des Menschheitsideales oder der Humanitätsreligion, so z. B. Strauß, der ihn in die Reihe der Buddha, Konfucius, Sokrates u. s. w. stellt. Der antike Gnostiker fand in ihm einen Aeon aus dem Pleroma der Gottheit in der Menschenwelt erschienen oder eine von den Ideen, welche die göttliche Ideenwelt constituiren, in der Geschichte verwirklicht, oder eine von den Kräften der Gottheit — welche die Juden Engel nannten, — die den Verkehr Gottes mit der Welt vermitteln, in der Geschichte wirksam geworden. Der Christ findet in ihm die Offenbarung des Herzens oder des Wesens Gottes, also die vollkommne Liebesoffenbarung Gottes, daher aber auch den Gipfel und das eigentliche Ziel des Lebens Jesu in seinem Tod am Kreuz, in welchem er sich selbst für die Welt hingab. Hier im Opfertod ward offenbar, daß Gott seinem Wesen nach Liebe ist, weil die höchste Liebe Selbstaufopferung ist.

Dieser Liebesthat und Liebesoffenbarung Gottes muß denn nun auch Alles untergeordnet sein, was im Himmel und auf Erden ist; nichts darf ihr nebengeordnet werden. Was da von kreatürlichen Mächten vorhanden ist, daß muß selbst sein Ziel in Christo finden, wenn dieser anders die Offenbarung des Herzens Gottes ist. Denn das ist ja doch das Wesen alles Kreatürlichen, daß es wie Ursprung und Bestand, so auch Ziel und Bestimmung nicht in sich selbst, sondern im Schöpfer hat. Nun ist Christus im Unterschied von allen kreatürlichen Mächten, welche Offenbarungen der Qualitäten des Schöpfers sind, Offenbarung des Schöpfers selbst. So müssen sie denn auch alle in ihm ihre Bestimmung und ihr Ziel haben. Das setzt denn wiederum voraus, daß sie auch in ihm und durch ihn ins Dasein getreten sind.

Nichts anderes enthält nun auch die Darstellung des Kolosserbriefs im Gegensatz zu den gnostischen Negationen. Man kann objectives und subjectives Christenthum nicht kürzer zusammenfassen, als Kol. 1, 13, 14 in den Worten geschieht, „Gott, der Vater hat uns versetzt in das Reich seines Liebes-Sohnes, in welchem wir haben die Erlösung, die Vergebung der Sünden.“ Christus ist die Liebesoffenbarung Gottes; da Liebe aber Wesensmittheilung ist, so ist er die Wesensoffenbarung Gottes. Für uns aber ist er nicht zuerst Weisheit oder Erkenntniß; wie könnte er das sein, wenn er Liebesoffenbarung ist; sondern Erlösung, Vergebung der Sünden. Die aber hat der Mensch nur im Glauben. Aus dem Glauben nun geht

mit gleicher Nothwendigkeit ein christliches Thun oder die Heiligung und ein Erkennen die christliche Weisheit hervor. Während aber die Vergebung der Sünden und Rechtfertigung im Glauben eine vollkommene ist, bleibt jenes Handeln wie dieses Erkennen ein unvollkommenes, sich entwickelndes.

Soweit nun aber Erkennen vorhanden ist, hat es schlechterdings nicht seinen Zweck in sich selbst und ist deshalb mit der Wissenschaft, die von den Heiden stammt und die ihren Zweck in sich selbst zu haben behauptet, durchaus nicht zu verwechseln. Die christliche Gnosis hat ihren Zweck in der Glaubensbeziehung des Christen zu Christo und dient dem Christenleben. So erklärt das vierte Evangelium, die Schrift des Neuen Testaments, welche die höchste Gnosis enthält, als seinen Zweck: „Dieß ist geschrieben, damit ihr glaubet, daß Jesus ist Christus, der Sohn Gottes, und damit ihr glaubend Leben habet in seinem Namen“ (20, 31). Es ist hier dasselbe Verhältniß wie in der Liebesbeziehung zweier menschlichen Personen zu einander. Aus der Liebe oder Freundschaft geht eine Erkenntniß hervor, welche nicht wäre, wenn jene nicht wäre; wiederum dient die Erkenntniß nur dazu, die Liebe zu erhöhen. Die Erkenntniß ist ein Organ der Liebesbeziehung.

So wird die Erkenntniß nun sonderlich wichtig gegenüber der Verkehrung dieser Glaubensbeziehung des Christen zu Christus von Seiten der Irrlehrer (Röm. 16, 17. 18. 19). Denn je klarer der Christ weiß, was es um sein Christenthum ist, was er an Christo hat und wie er ihn hat, desto weniger wird er der Täuschung zugänglich sein, wenn ihm statt des wahren Christenthums ein mit Judenthum oder Heidenthum gefälschtes dargeboten wird. Ist doch das Christenthum im Menschen der Art verwirklicht, daß die alte Natur desselben durch die neue Schöpfung nicht vernichtet ist, daher der Christ von Seiten seiner alten Natur solcher Verkehrung des Christenthums aus den Principien des natürlichen Menschen zugänglich ist.

So stehen sich denn eine Gnosis des Christen und eine Gnosis des natürlichen Menschen oder des von den Principien des natürlichen Menschen beherrschten Häretikers ihrem Wesen nach direkt gegenüber. Eine Seite dieses Gegensatzes drückt der Brief des Jakobus aus, wenn er „der irdischen, psychischen, dämonischen Weisheit, die nicht von oben kommt“ die Weisheit gegenüberstellt, welche von oben stammt; „die ist zuerst keusch, sodann friedlich, nachgiebig, gehorsam, voll Erbarmens und guter Werke, einfältig und ohne Heuchelei“ (Jak. 3, 13—17). Jene irdische Erkenntniß blähet auf, während die Liebe erbaut 1 Kor. 8, 1. 2. So ist in der

That der Charakter der Weisheit des Christenthums, daß sie durch und durch sittlich ist; eine Bestimmung, welche dem natürlichen Menschen fremd und zuwider ist.

Man versteht aber von hier aus, daß die wahre von oben stammende Weisheit, wie sie der Sittlichkeit d. h. der Heiligung dient, noch vielmehr dem Glauben, aus dem ja die Heiligung selbst hervorgeht, untergeordnet ist und statt ihn aufzuheben und überflüssig zu machen, ihn vielmehr immer fester begründet. So erscheint die Gnosis bei Paulus, so bei Johannes (20, 31). In dieser Beziehung aber enthüllte sich das irdische und dämonische Wesen der häretischen Gnosis später vollständig, indem sie den ausgesprochenen Zweck hatte, den Glauben überflüssig zu machen oder vielmehr über ihn als über den Standpunkt der Unmündigen hinwegzuschreiten. Das war ja auch die Meinung der großen gnostischen Philosophie der Neuzeit, der Hegelschen.

Ist nun Wesen und Charakter der christlichen Gnosis gänzlich verschieden von dem der natürlichen und häretischen, so versteht es sich von selbst, daß dies auch von ihrer beider Ursprung gelten muß. Die natürliche Gnosis geht zunächst aus den natürlichen Kräften des Menschen hervor, sie ist Philosophie, Speculation und schließt sich an die Ueberlieferung der Menschen an (Kol. 2, 8). Insofern ist sie „irdisch und psychisch;" aber sofern das natürliche Menschenwesen zusammenhangt mit einem Reich der Finsterniß, ist auch die natürliche und häretische Gnosis an den Kräften dieses Reiches betheiligt; sie wird „dämonisch" und ihre Vertreter „falsche Propheten" (Jak. 3, 15; 2 Thessal. 2, 9. 10; 1 Joh. 4, 1; Apok. 19, 20).

Gilt es aber den Ursprung der wahren Gnosis zu erklären, so haben wir zunächst nicht psychologisch darüber zu reflectiren, sondern den deutlichen Aeußerungen des Apostels gerecht zu werden. Derselbe erklärt an mehreren Stellen unseres Briefes mit Nachdruck, daß die Erkenntniß, welche er seinen Lesern im Gegensatz zu der verworfenen biete, das Geheimniß enthalte, das von Ewigkeit her verborgen nun aber von Gott seinen Heiligen offenbart worden sei. Dieses Geheimniß schließt ebenso die Erkenntniß Gottes des Vaters Jesu Christi und des Herrn selbst, in welchem alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniß verborgen sind, als auch den göttlichen Heilsplan in sich, der jetzt in der die ganze Welt umfassenden Erlösung und der die ganze Menschheit begreifenden Kirche Christi verwirklicht ist (2, 2. 3; 1, 25—27; 20. 21). Also um ein göttliches Geheimniß handelt es sich hier. Was man aber durch Speculation oder

irgend menschliches Denken erreichen kann, das ist kein Geheimniß. Ueber ein göttliches Geheimniß hat kein menschliches Denken Gewalt; es kann nur von Gott offenbart werden (1, 27). Darum sagt auch Christus zu Simon Petrus, als dieser das große Bekenntniß zu dem Herrn, dem Christus, dem Sohn des lebendigen Gottes, abgelegt hat: „Selig bist Du, Simon, Sohn des Jona; denn Fleisch und Blut hat dir das nicht offenbart, sondern mein Vater im Himmel" (Matth. 16, 17). Daß Petrus einen ersten Blick in die ewige Natur Jesu, des Sohnes Gottes, that, das konnte nur durch eine Offenbarung des Vaters geschehen. Gleichermaßen führt auch Paulus dieselbe Erkenntniß auf eine Offenbarung Gottes zurück (Gal. 1, 15. 16; 1 Kor. 2, 6 ff.; u. a. m. O.).

So folgt denn hieraus, daß die menschliche Thätigkeit, durch welche dem Apostel die Erkenntniß des göttlich offenbarten Geheimnisses zu Theil ward, das prophetische Schauen ist. Denn das Mysterium ist Gegenstand der Prophetie. So heißt es, 1 Kor. 13, 2 „und wenn ich Weissagung hätte und wüßte alle Geheimnisse und alle Erkenntniß;" und 1 Kor. 2, 7—10: „Wir reden Gottes-Weisheit im Geheimniß die verhüllt war; was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und was in keines Menschen Herz gekommen ist, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben, das hat uns Gott offenbart durch seinen Geist; denn der Geist erforscht Alles, auch die Tiefen der Gottheit." Schon in das Verborgene eines Menschenherzens kann nur ein Prophet schauen; geschweige in die verborgenen Tiefen der Gottheit (1 Kor. 14, 24, 25). Der Prophet aber ist das, was er ist, nur durch den Geist Gottes.

Wir stehen demnach an einem Wendepunkt des neutestamentlichen Schriftthums, sofern wir an Schriften solchen Ursprungs herantreten. Wir haben zuerst die Schriften der Erinnerung betrachtet, die synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte; wir haben sodann in den frühesten Paulinischen Briefen die Gegenwart einer in Christo lebenden Menschenseele gefunden. Wir nahen uns der dritten Stufe des Neuen Testamentes. Was der Apostel den Korinthern nicht sagen konnte (1 Kor. 3, 1), das muß er jetzt sagen, weil der Stand der Leser überhaupt ein vorgeschrittener ist, besonders aber, weil die Entwickelung der Häresie es nöthig macht. Der falschen Gnosis muß die wahre, den falschen Propheten der wahre entgentreten. Und nun müssen auch die Tiefen des Geheimnisses enthüllt werden. Wir schauen Christum als den ewigen.

Indem der Apostel diese Stufe betritt, betont er, daß hier nur Propheten reden können, und daß es nicht genug ist, Apostel und Evangelist zu sein. Wir finden aber diesen Ausdruck nicht im Kolosser- sondern im Epheserbrief, zu dem wir hiemit den Uebergang machen. Nachdem Paulus in den beiden ersten Kapiteln des Epheserbriefs den ewigen göttlichen Heilsplan, wie er in Christo verwirklicht ist, nach seinem ewigen Zusammenhang dargelegt hat, sagt er, wie im Kolosserbrief, Eph. 3, 3 ff., daß dieser Heilsplan das früher verborgene nun aber von Gott offenbarte Mysterium sei. Denen es aber offenbart worden ist, das sind zugleich Apostel und Propheten (3, 5; 2, 20). Und eine andere Stelle 4, 11 besagt, daß wie die Einzelgemeinde Hirten und Lehrer bedarf, so für die Kirche im Ganzen nicht nur Apostel und Evangelisten, sondern auch Propheten nöthig waren. Der Apostelberuf schließt nicht den Propheten- und Evangelistenberuf aus; wohl aber konnte einer Evangelist sein, ohne Apostel zu sein. Paulus war offenbar Evangelist, da er das Evangelium predigte, wie es überliefert war (1 Kor. 11, 23); doch liebte er es, Evangelisten mit sich zu führen, wie Markus und Silas, welche zur jerusalemischen Urgemeinde gehört hatten. Er war Apostel, da er vom Herrn unmittelbar zur Heidenmission entsendet und zum Haupt der Heidenkirche bestimmt war. Endlich ward er Prophet, als ihn Christus in das ewige Geheimniß der Gottheit und des Heilsplanes soweit hineinschauen ließ, als es für die Erkenntniß der Christenheit nothwendig war. Auch die Einzelgemeinde konnte ihre Propheten haben, wie die korinthische Gemeinde, oder die von Thessalonich zeigt. An unseren Stellen aber ist von solchen die Rede, welche, wie Apostel und Evangelisten, das was sie sind für die ganze Kirche sind.

Aus demselben Grunde nun, aus welchem die Prophetie betont wird, wird auch in unserem Briefe, sonderlich im Epheserbrief, häufig und nachdrücklich der Quelle aller Prophetie und alles Verständnisses derselben gedacht. Das ist der heilige Geist, „der Geist der Weisheit und Offenbarung in Erkenntniß Gottes" (Eph. 1, 17); konnte doch das Geheimniß Christi, das in früheren Geschlechtern der Menschheit nicht kund geworden, den heiligen Aposteln und Propheten nur offenbart werden „im Geist" (3, 5). Das ist der Geist, auf den Paulus die Gottesweisheit im Mysterium zurückführt, welche für die Vollkommenen bestimmt ist (1 Kor. 2, 6 ff.). Wiederum ist es der Geist, von dem das Johanneische Evangelium sagt, daß er „in die ganze Wahrheit leiten werde" (Joh. 16, 13).

Die negative Kritik hat in der Darlegung dessen, was Paulus das

Mysterium nennt und was er der falschen Gnosis entgegensetzt, selbst gnostische Züge gefunden, die zur Verdächtigung dieser Schriften benutzt werden. Ebenso hat man die Hervorhebung der Prophetie zu dem gleichen Zweck als montanistisch bezeichnet. Beidemale hat die Kritik das Urbild zur Karikatur gemacht und die Züge, die eine Karikatur mit dem Urbild gemein zu haben pflegt, zum Beweis für diese Behauptung verwendet.

Darin aber täuschte sich die Kritik nicht, daß sie die Verwandtschaft dieser Schriften mit dem Johanneischen Evangelium herausfand; allerdings verfielen dann jene wie dieses einem gleichen Geschick. Wir können in der Eigenthümlichkeit der späteren Pauliniſchen Briefe nur den nothwendigen Fortschritt in der Entwickelung des neutestamentlichen Schriftthums zur dritten Stufe, als dem Abschluß desselben, erblicken.

Es ist noch übrig, von der Eigenthümlichkeit wie von der besonderen Verwandtschaft des Epheserbriefs mit dem Kolosserbrief zu handeln.

Nicht nur in der Art der Darstellung berühren sich beide Briefe auf's nächste, sondern sie haben auch einen guten Theil des Inhaltes gemeinschaftlich. Während aber der Kolosserbrief in seiner Enthüllung des dem Apostel offenbarten Geheimnisses bis zu der ewigen Beziehung des Erlösers zum Vater und zur Weltschöpfung hinaufsteigt, bleibt der Epheserbrief bei der Darlegung des ewigen Heilsrathschlusses stehen, wie er sich in der Kirche auf Erden verwirklicht hat. Diese Darlegung ist nun aber viel reichhaltiger, als die des Kolosserbriefes, zugleich läßt dieselbe in ihrer Eigenthümlichkeit erkennen, daß die Veranlassung unseres Briefes keineswegs mit der des Kolosserbriefs zusammenfällt.

Offenbar war auch die häretische Richtung, welche der Epheserbrief voraussetzt, von Speculationen ausgegangen, wie sie der Essenismus und die alexandrinische Religionsphilosophie enthielt, besonders von Speculationen über die himmlischen Mittelwesen, die Kräfte oder Engel (Eph. 1, 20. 21; 3, 10. 15). Dagegen läßt unser Sendschreiben den Schluß nicht zu, den wir vom Kolosserbrief machen mußten, daß die Irrlehrer als ächt essenische d. h. judaisirende den einen Fuß in der Gnosis, den anderen in jüdischer Gesetzlichkeit stehen hatten.

Vielmehr sind die ephesischen Irrlehrer von der jüdischen Religionsphilosophie weiter in heidnische Philosophie fortgeschritten. Sie erscheinen den kolossischen gegenüber weit negativer; und zwar in sittlicher wie in dogmatischer Beziehung. Von jüdischer Gesetzlichkeit läßt der Brief durch-

aus nichts spüren. Dagegen wendet er sich sehr entschieden gegen die heidnischen Laster, wie gegen heidnischen Wandel und heidnische Sinnesweise überhaupt (vgl. besonders 4, 17 ff.). In dogmatischer Beziehung endlich bemerken wir, daß die Speculationen über das Wesen Christi und seine Beziehung zu den himmlischen Gewalten zurücktraten, dagegen eine Auflösung des mystischen und ethischen Wesens der Kirche und der Gemeinschaft des Christen mit Christo in Philosophie zu fürchten stand.

Betraten aber vornehmlich die ephesischen Heidenchristen diesen Weg, zu dem in der hohen hellenischen Kultur dieser Gegenden eine ähnliche Versuchung vorhanden war wie für die Christen von Korinth, so verstehen wir es, daß sie zugleich die Neigung zeigten, sich von den Judenchristen und überhaupt solchen abzutrennen, welche den philosophischen Speculationen nicht folgten sondern einfaches praktisches Christenthum besaßen. Hieraus erklärt sich denn das starke Dringen unseres Briefes auf Einheit und Einigkeit der Kirche auf dem Einen Grunde.

Ueberblicken wir nun kurz den Inhalt unseres Briefes. Mit einem Lobe Gottes beginnt der Apostel. Eines ewigen Rathschlusses hat uns Gott werth erachtet um seines geliebten Sohnes willen und hat uns in ihm zu seinen Kindern erwählt, welche heilig und fleckenlos durch das Blut Christi vor seinem Angesichte stehen (1, 3—7). Mit diesem Gnadenstande ist denn auch die selige Erkenntniß des Geheimnisses des ewigen Willens Gottes verbunden. Dieser ewige Wille Gottes umspannt die Zeiten und hat sie ihre Vollendung erlangen lassen in Christo, welcher die Zusammenfassung und die herrschende Einheit der größten Gegensätze ist, nämlich des Himmlischen und Irdischen, wie auf Erden der Juden und der Heiden (1, 8—14). So dankt denn der Apostel in seinen Gebeten stets für Gottes Gnade, die im Glauben und in der Liebe der Gemeinde offenbar wird, bittet aber Gott zugleich, daß er ihre Weisheit und Erkenntniß mehren möge, damit sie das herrliche Ziel ihres Christenlebens, die ewige Herrlichkeit des Erbes der Kinder Gottes immer deutlicher schauen, vor Allem aber die allmächtige Kraft Gottes, die er in der Neuschaffung der Christenheit beweist; es ist die Kraft des allmächtigen Vaters, der Christum von den Todten erweckt und zu seiner Rechten gesetzt hat, so daß der dem Tod verfallene nun herrscht über alle Mächte in dieser und jener Welt, zugleich aber das Haupt seiner Kirche ist, welche selbst als sein Leib zu solcher Hoheit erhoben ist, daß ihm, der das All erfüllt, ohne sie der Gegenstand seiner Liebe fehlen würde (1, 15—23).

Der Apostel zeigt in diesem ersten Kapitel, daß das Christenthum seinem Ursprunge nach aus dem ewigen Willen und aus der Liebesmacht Gottes hervorgegangen sei, daß es im Tode und der Auferstehung Christi sich verwirklicht und endlich in der mystischen Einheit der Kirche mit Christo ihrem Haupte seinen Bestand habe. Das ist die Erkenntniß, in welcher die Leser wachsen sollen.

Der Apostel wendet sich von der Gegenwart in die Vergangenheit Er faßt Heiden und Juden zusammen: jene todt in ihren Sünden für Gott wandelten nach dem Lauf dieser Welt unter der Herrschaft des in der Atmosphäre des Zeitgeistes waltenden Machthabers, diese ihren Fleischeslüsten folgend waren gleichermaßen von Natur Zorneskinder (2, 1—3). Die also beschaffenen nun hat Gott im Reichthum seines Erbarmens mit Christo lebendig gemacht und vom Sündentode erweckt und sammt Christo in den Himmel aufgenommen. Was aber hieraus folgt, das ist einmal und zwar für die Judenchristen: aus Gnaden, nicht aus Werken geschah die Erlösung, und das andere, welches den Heidenchristen sonderlich gilt: zu einem neuen Lebenswandel und zu guten Werken ist sie geschehen (2, 4—10). So sollen denn die Heidenchristen der seligen Veränderung gedenken, welche sie, die ohne Hoffnung und ohne Gott in der Welt waren, durch das Blut Christi zur Gottesnähe gebracht hat (2, 11—13). Denn Christus ist der Friede, welcher die Scheidewand des Gesetzes am Kreuze getilgt und die in Feindschaft getrennten Glieder der Menschheit zu Einem neuen Menschen geschaffen hat (2, 14—16). Und nun haben sie beide, die fernen und die nahen, in Einem Geiste Zugang zu dem Vater; auch die Heiden sind Hausgenossen Gottes; sie sind eingefügt als lebendige Steine in den heiligen Tempel Gottes auf dem Grunde der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist (2, 17—22).

Diese Darlegung des ewigen Geheimnisses des Heilsplanes Gottes, wie sie dem Apostel und Propheten durch Offenbarung zu Theil geworden ist, sollen die heidenchristlichen Leser im Glauben aufnehmen und zur Grundlage ihrer Erkenntniß machen; ist er doch jetzt Gefangener Christi Jesu um ihret willen. Und nicht als ein Verdienst nimmt er diese Erkenntniß für sich in Anspruch, sondern sie ist als Gnade ihm, dem Geringsten unter den Heiligen, zu Theil geworden. Dennoch ist ihr Inhalt das von Ewig-

keit her verborgene Geheimniß, die wunderbare Weisheit Gottes, die auch den himmlischen Mächten durch die Kirche Christi erst jetzt offenbart wird (3, 1—11). Für die Leser aber gilt es zuerst — darum bittet der Apostel den Vater Jesu Christi — im Glauben an Christum und in der Liebe ganz fest gewurzelt und gegründet zu werden. Denn nur wer das Christenthum als Glaube und Liebe durch heiligen Geistes Kraft an seinem inneren Menschen erfahren hat, der ist auch im Stande, die alles Erkennen übersteigende Liebe Christi nach ihrem Umfang zu ermessen und in ihrem Wesen zu erkennen (3, 12—19).

Ist nun Glaube und Liebe das Wesen des Christenthums, aus dem erst die Erkenntniß hervorgeht, so hat der Apostel das Recht, die Leser vor Allem zur Einigkeit im Geiste aufzufordern, zur Demuth und Sanftmuth, ohne die der Friede nicht gewahrt werden kann. Zu solcher Einigkeit des Geistes darf und muß der Apostel auffordern, weil ja das Christenthum nicht in einer Manichfaltigkeit von philosophischen Standpunkten, sondern in der Einheit des Lebens besteht: denn die Kirche ist der Eine Leib, der Einen Geist und Einen Herrn, Einen Glauben und Eine Taufe, Einen Gott und Vater hat (4, 1—6). So sind denn auch die Gaben und Fähigkeiten der Christen nur Geschenke des Einen Herrn, welcher als der Gestorbene und nun zur Rechten Gottes Sitzende den Niedersten und den Höchsten erfüllt und beherrscht. Er hat die aus der Manichfaltigkeit der Gaben hervorgehende Manichfaltigkeit der Aemter eingesetzt, Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer, zu dem Einen Zweck der Auferbauung Seines Leibes, damit alle Glieder desselben hinankommen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes, dadurch aber der Gefahr der Verführung durch falsche Lehre überhoben werden (4, 7—16).

Ihre Erkenntniß aber, wie sie zur Auferbauung des Leibes Christi dienen soll, mögen die Leser — nicht sowohl in leeren Speculationen, als — in einem heiligen Lebenswandel beweisen; der ist aber das Gegentheil ihres früheren heidnischen Lebens, welches aus der Eitelkeit und Verfinsterung des Sinnes sich selbst in den trügerischen Lüsten verzehrt. Sie müssen statt dessen, wie sie Christum gelernt haben, und wie es in ihm Wahrheit ist, den neuen heiligen Menschen anziehen, der nach Gott in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit geschaffen ist (4, 17—24). Der neue Mensch nun legt alles das Thun ab, welches die Einigkeit des Leibes

Christi stört, als da ist Lügen, Zürnen, Stehlen, faule Rede und dergleichen (4, 25—31). Dagegen soll ihr ganzes Verhalten zum Nächsten von der Liebe beherrscht sein. Gotte aber sollen sie sich als Nachahmer Christi zum wohlgefälligen Opfer darbringen. Damit ist aber die Forderung gegeben, daß dies Opfer nicht durch Hurerei, Unreinigkeit, Habsucht und schändliche Worte geschändet werde. Darin sollen sie auch durch die leeren Worte einer heidnischen Weltbildung sich nicht irre machen lassen; auf allen diesen Lastern ruht der Zorn Gottes und sie zeigen ihr Wesen dadurch an, daß sie die Finsterniß suchen und das Licht scheuen. Die Leser aber sind Kinder des Lichtes und haben vielmehr die Aufgabe, die Werke der Finsterniß dadurch zu strafen, daß sie ans Licht gezogen und als das bezeichnet werden, was sie sind. Im Lichte des Tages, der mit Christo erschienen ist, mögen sie nun vorsichtig wandeln als wahrhaft weise, die Zeit auskaufend, die Gott giebt, nicht voll Weines sie verschlemmend, sondern voll Geistes in heiligen Liedern Gott dankend (4, 32—5, 20).

Indem der Apostel sich zu den sittlichen Lebensverhältnissen wendet, in denen der Christ sein neues Leben zu bethätigen hat, redet er sonderlich eingehend von der Ehe. Er zeigt in ihr das irdische, menschliche Abbild des Verhältnisses, in welchem Christus zur Gemeinde steht. Durch selbstaufopfernde Hingebung ist Christus Heiland und Haupt der Gemeinde, seines Leibes geworden; aus seinem Fleisch und Blut, am Kreuzesstamm dahingegeben, ward sie geschaffen, wie Eva aus der Seite Adams (Joh. 19, 34); und wie er sie aus sich selbst geboren hat, so pflegt er sie, daß sie zur vollkommnen Heiligkeit und Herrlichkeit hinankomme. Dafür nun gibt sich die Gemeinde wiederum an ihn hin. Dem entsprechend sollen sich Ehemänner und Ehefrauen in der Ehe, als dem natürlichen Abbild jenes göttlichen Verhältnisses verhalten. — Durch diese Vergleichung wird aber für die Leser ebensowohl die Beziehung Christi zur Gemeinde ins Licht gesetzt als die höchste unio mystica, wie die Ehe als menschliches Verhältniß in ihrem Wesen geheiligt und erhoben (5, 22—33).

Ferner fordert der Apostel in entsprechender Weise die Durchdringung der Verhältnisse von Eltern und Kindern sowie von Herren und Sklaven mit dem heiligen Geiste des Christenthums (6, 1—9).

Zum Schluß endlich stellt er den Kampf des Christen wider die Sünde unter einen hohen Gesichtspunkt. Er erklärt, daß der Feind des Christen in diesem Kampf nicht blos Fleisch und Blut sei, sondern ein überirdisches Reich der Finsterniß, die Geister der Bosheit, welche durch die Ränke des Teufels geleitet werden. Da bedarf denn der Christ, um am Tage der

Versuchung Stand zu halten, der ganzen Waffenrüstung Gottes, das ist Wahrheit, Gerechtigkeit, Evangelium des Friedens mit Gott, Glaube, Erlösung und als Schwert des Geistes das Wort Gottes; dazu aber anhaltendes Gebet; (wogegen menschliche Wissenschaft und Erkenntniß nicht zum Schutz und Siege taugen würden).

Machen wir von dem so beschaffenen Inhalt unseres Briefes den Schluß auf seine Veranlassung, so müssen wir folgendes annehmen. Die häretische Richtung, der gegenüber der Brief das Wesen des Christenthums feststellt, war in Gefahr, das Christenthum in Philosophie umzusetzen. Auf dem Standpunkte griechischer Weltbildung gewohnt, alle Lehre von göttlichen Dingen als relative menschliche Weisheit anzusehen, mochten diese Leute die Lehre des Christenthums zwar ihrer bisherigen Philosophie vorgezogen aber keineswegs in ihrem wesentlichen Unterschied von aller Philosophie erfaßt haben. Wäre das Christenthum überhaupt Philosophie, so wäre es damit auch etwas relatives, der Fortbildung und Ergänzung bedürftiges. Denn dies liegt im Wesen der Erkenntniß, welche Stückwerk ist. Das Christenthum als Gnosis angesehen mußte daher der Verbindung mit philosophischen Wahrheiten, wie sie die vielen Schulen jener Zeit darboten, bedürftig erscheinen. In den manichfaltigen Systemen des Gnosticismus ist dieser Trieb zur Erscheinung gekommen. Dem Geschick aller menschlichen Weisheit, zu veralten, wäre dann freilich sowenig wie jene gnostischen Systeme auch das Christenthum entgangen. Sein nächstes Geschick aber wäre gewesen, je nach der Combination mit philosophischen Elementen in verschiedene Schulen oder Secten zu verfallen. Von einer sittlichen Erneuerung endlich, von einer Wiedergeburt der alten Welt wäre keine Rede gewesen; wie ja die philosophischen Schulen sich als gänzlich unfähig dazu erwiesen hatten.

Solcher Gefahr gegenüber stellt nun der Apostel das Wesen des Christenthums fest. Er geht von seinem ewigen Ursprung im Rathschlusse Gottes aus. Nicht ist es menschlicher Zufälligkeit und menschlicher Beschränktheit entsprossen. Und wie das sein Ursprung, so ist sein Wesen und Bestand nicht Philosophie oder Erkenntniß, sondern Erlösung von Sünde und Tod, Vergebung der Sünde im Blute des gestorbenen und Gemeinschaft des Lebens mit dem auferstandenen und zur Rechten Gottes sitzenden Christus. Aus dieser Lebensgemeinschaft mit dem Sohne Gottes, in welchem das Universum seine Einheit empfangen hat, in welchem alle

auseinander gehenden Fäden der Geschichte zusammengehen, sprießt denn auch sittliche wie metaphysische Erkenntniß; aber sie ist eben nur soweit wahre Erkenntniß, als sie aus jenem Lebenszusammenhang hervorgeht.

Mit dem größten sittlichen Ernst weist unser Brief auf das Wesen des Heidenthums und auf die Verwerflichkeit seiner Laster hin. Offenbar huldigten Leser des Briefes einem Rationalismus und Optimismus, der ihnen ihre frühere religiöse und sittliche Verfassung nicht als das erscheinen ließ, was sie war. Ebendamit war zugleich stets die Gefahr verbunden, in diese Laster zurückzusinken. Erschien ihnen aber das Christenthum wesentlich als Gnosis, so war das sittliche Gebiet ein davon abgetrenntes. In jener Beziehung macht er sie darauf aufmerksam, daß sie einem Reich der Finsterniß angehört haben, fern vom Leben Gottes und als Söhne des Ungehorsams den Willen des Teufels ausgeführt haben (2, 1. 2; 4, 17 ff.; 5, 5 ff). In dieser Beziehung hält er ihnen vor, daß der Kampf des Christen wider die Sünde zugleich ein Kampf wider das Reich des Teufels sei; die Sünde ist sowenig eine blos menschliche Sache, als das Heil in Christo blos Sache menschlicher Thätigkeit, sonderlich menschlichen Erkennens (6, 10 ff.).

Im Gegensatz zu gnostischer Aufklärung zeigt der Apostel den mystischen Hintergrund sowohl der Sünde wie der Erlösung von der Sünde. Hinter der menschlichen Sünde steht ein teuflisches Reich der Finsterniß. Das unsichtbare und ewige Wesen des Christenthums ist die unio mystica der Gemeinde, mit ihrem himmlischen Haupte, so real und wirklich, daß sie das Urbild der innigsten Liebesgemeinschaft auf innermenschlichem Gebiete, nämlich der Ehe ist. Das ist gerade das selige Geheimniß des Christenthums, daß der Sohn Gottes, der Herr, so hoch und hehr, so erhaben über alle Mächte Himmels und der Erden in tiefster Aufopferung und Selbsterniedrigung sich für seine Erlösten hingegeben hat und fortwährend hingibt. So ist denn nun das Wesen des Christenthums das Leben und Weben in dieser geheimnißvollen Liebesgemeinschaft mit dem unsichtbaren und doch gegenwärtigen Christus. Diese Gemeinschaft ist der Quell, aus dem alle Thätigkeit, sei sie nun praktisch oder theoretisch, strömen muß (1, 7. 21. 22. 23; 2, 6; 3, 17; 5, 22 ff., vgl. Joh. 15, 1 ff.).

Durch das Urbild wird aber auch das Abbild geheiligt. Ist das Christenthum jene heilige Liebesgemeinschaft und nicht eine Sache theoretischen Erkennens, so erstreckt sich seine heiligende Kraft mit Nothwendigkeit über alle sittlichen Lebensgebiete und vor allem über das Familienleben. Das führt der Apostel 4, 25 ff., 5, 1 ff. näher aus. Es ist aber die-

selbe heidnisch gnostische Lebensanschauung, welche im Christenthum nur Theorie sah oder Hurerei und Verachtung der Ehe als sittlich indifferent betrachtete. Wir haben im Inhalte des Epheserbriefs keine Veranlassung, die Verachtung der Ehe aus essenischem Dualismus abzuleiten, aus welchem bei den Kolossern eine schonungslose Behandlung des Leibes hervorging (Kolossi. 2, 23). Vielmehr läßt unser Brief nur auf die laxe Moralphilosophie des Heidenthums schließen.

Endlich folgt aus dem dargestellten Wesen des Christenthums die Einheit und Einigkeit der Kirche im Gegensatz zu der Zersplitterung philosophischer Schulen und Secten. Das Christenthum ist in Christo die eminent einigende Macht; es verbindet Himmel und Erde und wiederum auf Erden die zwei Pole der Menschheitsgeschichte: Judenthum und Heidenthum. Die einigende Macht ist eben Christus, der über allen kreatürlichen und darum endlichen, also auch differenten Gewalten steht; wer aber im Glauben mit ihm verbunden ist, der ist über die Welt und den Bereich der Differenzen hinausgehoben in den Gottesfrieden (1, 20. 21. 22, 23; 2, 1—6; 11 ff.). Das Christenthum ist seinem Wesen nach einig und einigend; es ist Lebensgemeinschaft in Einem Leib, in Einem Geist. So muß denn alle Thätigkeit der Glieder dieses Leibes auch eine gliedliche, den gemeinsamen Leib erbauende sein. Alle Geistesgaben der Gemeindeglieder kommen von dem Einen Herrn und sollen dazu dienen, unter ihnen die Einheit des Glaubens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes herbeizuführen, um so immer mehr der Fülle des in Christo Verborgenen theilhaftig zu werden. Die Gnosis also soll im Glauben festigen und vertiefen, dadurch aber die Gefahren abwehren, welche die Trügerei verführender Irrlehrer den unmündigen in der Gemeinde bereitet; sie soll immer fester gründen auf dem Einen Grunde, statt dem Winde neuer Lehren nachzugeben (4, 1 ff.). Das ist die wahre, vom Geiste Gottes eingegebene Gnosis, von welcher eben unser Brief soviel enthält, als den Lesern nöthig und nützlich ist.

Vergleichen wir nun, nach dieser Uebersicht des Inhalts unseres Briefes, denselben nochmals mit dem Kolosserbrief, so bestätigt sich, was wir schon vorausnahmen, daß die häretische Richtung, welche der Epheserbrief voraussetzt, eine antinomistisch oder mehr heidnisch gefärbte Gnosis vertritt, während die des Kolosserbriefs sich als eine essenisch asketische darstellte. Es berührt sich darum der Epheserbrief mehrfach mit dem ersten Brief an die Korinther. Wie die Korinther über ihrem Erkenntnißdünkel das mystische Verhältniß der Gemeinde zu Christus aus dem Sinn verloren hatten

und dasselbe in seiner höchsten Offenbarung, im heiligen Mahle, ebenso aber auch in seinem natürlichen Abbilde, in der Ehe, schändeten, so fanden wir ähnliche Verirrungen unter den Lesern des Briefes vorausgesetzt. Gleicherweise haben die Ermahnungen zur Einigkeit der Glieder am Leibe Christi und zur erbaulichen Anwendung der Gnadengaben in beiden Briefen ihre hervorragende Stelle.

Wiederum berührt sich keine Paulinische Schrift so nahe mit dem Johanneischen Evangelium. Schon der Name unseres Briefes führt uns auf den späteren Schauplatz des Apostels Johannes; und wir verstehen, daß wir durch unsern Brief Gemeindezustände kennen lernen, welche denen ähnlich sind, die das vierte Evangelium wie der Brief des Johannes voraussetzen. Insofern aber ist unser Sendschreiben mehr mit dem vierten Evangelium, einer Schrift der dritten Stufe zu vergleichen, als mit dem Brief an die Korinther, sofern in dem letzteren nicht eine zusammenhängende positive Darstellung der wahren Gnosis des ewigen Mysteriums gegeben wird, wie dieselbe der Epheserbrief enthält. Dazu lag in der korinthischen Gemeinde nicht Veranlassung vor. Vielmehr erklärt der Apostel die Korinther für noch unfähig, solche Weisheit zu erfassen (1 Kor. 2, 6 ff.). Noch war unter ihnen nicht eine Richtung aufgetreten, die das Christenthum zu einer falschen Gnosis verkehrt hätte. Letzteres war dagegen wirklich unter den Lesern unseres Briefes ebenso, wie unter denen geschehen, für die das vierte Evangelium geschrieben ist. Eine gnostische Richtung hatte das Christenthum rationalisirt, dem Zeitgeist und der Zeitphilosophie zu assimiliren gesucht. Vornehmlich setzen beide Schriften einen gemeinsamen Charakterzug jener Richtung voraus. Das ist die Vernichtung des mystischen Wesens des Christenthums. Wie der Brief so betont das vierte Evangelium den mystischen, d. h. hier ewigen, göttlichen Ursprung des Christenthums (Joh. 1, 1 ff.; Eph. 1, 3 ff.); desgleichen das mystische Wesen der Kirche in der Gegenwart (z. B. Joh. 6, 48 ff.; 15, 1 ff.; Eph. 1, 21. 22. 23; 2, 5. 6; 5, 22 ff.). Diese Berührungen ließen sich leicht noch weiter verfolgen.

So muß man denn sagen: der Epheserbrief zeigt neben der partiellen Identität mit dem Kolosserbrief eine oft übersehene bedeutende Verschiedenheit. In beiden Beziehungen mag man Galater- und Römerbrief mit unserem Briefpaar vergleichen, wie wir denn früher nachgewiesen haben, daß Baur's Meinung, der Römerbrief sei als eine Ausführung des im Galaterbrief compendiarisch Enthaltenen anzusehen, keineswegs begründet ist. Denn auch hier erforderte die Verschiedenheit der Leser eine ganz verschie-

dene Behandlung des beiden Briefen zu Grunde liegenden Satzes: Der Mensch wird gerechtfertigt durch den Glauben. Wie aber der Galaterbrief in seiner concreten, die Gemeindeverhältnisse so deutlich offenbarenden Weise dem Kolosserbrief ähnlich ist, so vergleicht sich wieder der Römerbrief in seiner Allgemeinheit, scheinbar von den römischen Gemeindezuständen absehenden Art dem Epheserbrief. Wie es der Apostel für angemessen erachtete, an die römische Gemeinde, welche er weder gegründet noch je persönlich besucht hatte, so zu schreiben, wie der Römerbrief zeigt, so lagen vielleicht in Ephesus, der Gemeinde, welche dem Apostel wie keine andere bekannt war, eigenthümliche Verhältnisse vor, die ihn sein Schreiben so allgemein einrichten hießen. Wenn Paulus A.-G. 20, 29. 30 den Presbytern der Gemeinde zu Ephesus erklärt, daß nach seinem Weggang arge Wölfe in die Gemeinde einbrechen würden, und zwar Leute aus ihrer Mitte mit verkehrter Lehre, so erscheinen die Verhältnisse ganz anders als sie Galater- oder zweiter Korintherbrief voraussetzen. Hier waren es fremde Sendlinge, von außen eindringend in die Gemeinden des Apostels; dort wollte das Uebel aus dem eigenen Werk desselben hervorbrechen. War nun die häretische Richtung, die sich aus den einzelnen Jüngern des Apostels bilden wollte, noch in der Entstehung begriffen, noch mit vielen Fäden an den Apostel wie an die Gemeinde geknüpft, so empfahl sich wohl eine so milde und positive, der Polemik sich fast ganz enthaltende Sprache, wie sie der Brief zeigt; darin wiederum dem Römerbrief vergleichbar.

Aber es sind noch andere Umstände vorhanden, welche den Charakter der Allgemeinheit erklären, der dem Epheserbrief im Unterschied von allen Paulinischen Briefen eigen ist. Eine Reihe von Zeugnissen beweist, daß dem Briefe die Adresse an die Epheser gefehlt hat. In unseren ältesten Handschriften, dem Codex Vaticanus und Sinaiticus, ist „ἐν Ἐφέσῳ“ in Eph. 1, 1 erst von späterer Hand übergeschrieben worden. Dazu kommen die Zeugnisse alter Väter. Tertullian kannte wohl als Ueberschrift des Briefes den Namen „an die Epheser“, las aber die Ortsbestimmung nicht im Text, wie aus seinen Aeußerungen: Contra Marcionem 5, 11 zu schließen ist. Besonders charakteristisch aber ist die Aeßerung Basilius des Großen: Contra Eunomium 2, 19: „ἀλλὰ καί τοῖς Ἐφεσίοις ἐπιστέλλων ὡς γνησίως ἡνωμένοις τῷ ὄντι δι' ἐπιγνώσεως, ὄντας αὐτοὺς ἰδια ζόντως ὠνόμασεν εἰπών· Τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· Οὕτω γὰρ οἱ πρὸ ἡμῶν παραδεδώκασι, καὶ

ἡμεῖς ἐν τοῖς παλαιοῖς τῶν ἀντιγραφῶν εὑρήκαμεν.“*) So fand also Basilius in den alten Handschriften τοῖς οὖσιν ohne „ἐν Ἐφέσῳ“.

Fehlte aber dem Brief ursprünglich eine bestimmte Adresse, so bleibt nur übrig anzunehmen, daß derselbe eine Encyklika gewesen sei, gerichtet an eine Reihe von Gemeinden, als deren Metropole Ephesus zu betrachten wäre. Nun erwähnt Paulus Kol. 4, 16 „ein Sendschreiben von Laodicea“, welches die kolossischen Christen lesen sollen, wie die Gemeinde zu Laodicea den Brief an die Kolosser. Da ein Brief an die Laodicener sonst nirgend vorkommt, vielmehr der alte Kanon des Marcion an Stelle des Epheserbriefs einen Brief an die Laodicener nennt, so ist es höchst wahrscheinlich, daß diese Briefe identisch sind. Dann würde man sich die Sache so zu denken haben. Der Epheserbrief ist eine Encyklika, welche auch nach Laodicea bestimmt war, nach ihrem Laufe aber in Ephesus verbleiben sollte. Da der Brief an die Kolosser keine Encyklika war, Paulus dessen Kenntnißnahme aber auch der Laodicenergemeinde sehr nützlich fand, so sprach er diese Forderung in dem Briefe besonders aus. In der Encyklika war dies nicht nöthig, da Tychikus, der Ueberbringer, wohl den hierauf bezüglichen genaueren Auftrag hatte (6, 21), und die allgemeine Art des Briefes eine Einzelgemeinde hinderte, ihn sich allein zuzuschreiben. Der Apostel bezeichnet aber die Encyklika Kol. 4, 16 als „den Brief von Laodicea“, nicht als den Brief an die Laodicener, da er weder an diese noch an die Epheser besonders gerichtet war, sondern nur von Laodicea aus auch in das nahe Kolossä kommen sollte. Daß der Brief später den Namen „an die Epheser“ erhielt, geschah entweder mit Rücksicht darauf, daß die Urschrift in der Metropolis niedergelegt ward, oder auch mit Rücksicht auf 2. Timoth. 4, 12, wo es heißt: Τύχικον δὲ ἀπέστειλα εἰς Ἔφεσον (Eph. 6, 21).

So begreifen wir denn nicht nur den Charakter der Allgemeinheit, den unser Brief hat, sondern auch Aeußerungen, welche voraussetzen, daß die Leser, wenigstens zum Theil, den Apostel nicht persönlich kennen; wie 3, 2; oder auch Aeußerungen, in welchen der Apostel davon absieht, daß er selbst Apostel ist, wie 2, 20; 3, 5.

Sehen wir schließlich auf den Sprachgebrauch der beiden Briefe, welcher im Epheserbrief noch mehr Eigenthümlichkeiten zeigt, als im Kolosserbrief, so drängt sich uns die Annahme auf, daß der Apostel den Kreisen, an welche er schrieb, seine Ausdrucksweise angepaßt habe. Offenbar wa-

*) Vgl. Credner, Einleitung in das Neue Testament 1836. I. Th. 2. Abth. S. 396 f.

ren ihm nicht nur die Gedanken und Meinungen jener gnostisirenden Richtungen bekannt, sondern auch die eigenthümliche Sprache, in der solche Gedanken ihren Ausdruck fanden. Daß zunächst viel von γνῶσις, ἐπίγνωσις, σοφία bei diesen Leuten die Rede war, versteht sich von selbst. Aber es hatten sich auch schon gewisse termini technici dieser neuen Gnosis gebildet. Wir müssen dahin rechnen: πλήρωμα, πληροῦσθαι, ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, τὰ πνευματικὰ statt τὰ πνεύματα, κοσμοκράτορες, αἰῶνες. Da die Ausdrücke πλήρωμα und αἰῶνες in unseren Briefen eine von dem späteren Gebrauch der Gnostiker des zweiten Jahrhunderts gänzlich verschiedene Bedeutung haben, so verschieden wie die personificirte Sophia Achamoth von der „Weisheit" unserer Briefe, so ist damit verwehrt, ein jener Gnosis des zweiten Jahrhunderts ähnliches System als Voraussetzung unsrer Briefe anzunehmen. Dagegen ist es keineswegs befremdlich, daß in diesen Gegenden Kleinasiens, dem eigentlichen Heerde der großen gnostischen Schulen, frühzeitig ein eigenthümlicher Sprachgebrauch sich entwickelte. Wenn es nun ein Grundsatz des Apostels war, den Juden ein Jude, den Hellenen ein Hellene zu werden (1. Kor. 9, 19 ff.), um sie alle zu gewinnen, warum hätte er nicht zu Ephesern und Kolossern in einer Sprache reden sollen, wie diese es wünschten? In der Form machte er sich von seinen Lesern abhängig (a. a. O. „ἐλεύθερος ὢν ἐκ πάντων πᾶσιν ἐμαυτὸν ἐδούλωσα"), im Inhalt gab er ihnen die Wahrheit, welche den Irrthum überwindet.

Ueber die zeitliche Zusammengehörigkeit des Kolosser- und Epheserbriefs kann kein Zweifel sein (Eph. 6, 21. 22; Kol. 4, 7 ff.). Hinzu tritt noch der kleine Brief an den Philemon (V. 10). Da nun dieses Sendschreiben ganz die sonstige Art der Paulinischen Schriften an sich hat, hier auch jeder Grund der Unterschiebung fehlt, so verstärkt dasselbe den Beweis der Aechtheit der beiden Briefe.

Der Ueberbringer derselben war Tychikus, selbst Kleinasiate (A.-G. 20, 4). Wenn es nun Eph. 6, 21 heißt: „ἵνα δὲ εἰδῆτε καὶ ὑμεῖς τὰ κατ' ἐμὲ, τί πράσσω, πάντα ὑμῖν γνωρίσει Τύχικος etc." (vgl. Kol. 4, 7 τὰ κατ' ἐμὲ πάντα γνωρίσει ὑμῖν Τύχικος etc.), so dürfen wir schließen, daß Paulus zuerst den Brief an die Kolosser vollendet und unmittelbar darnach den Epheserbrief geschrieben hat. Damit stimmt denn auch die Art des letzteren, welcher eine Reihe von Gedanken des ersteren in ausgeführterer Gestalt enthält. Es ist aber vollkommen begreiflich, daß

der Apostel bei der Verwandtschaft der häretischen Richtungen einige identische Gedanken und bei unmittelbarer Zeitfolge diese Gedanken in fast identischer Gestalt in beiden Briefen aussprach.

2) Die Briefe an den Philemon und die Philipper.

Es gehört zu den charakteristischen Eigenthümlichkeiten der Schriften der zweiten Stufe, daß der Schreiber in sonderlicher Weise durch die Beschaffenheit der Leser bestimmt ist. Wie früher ausgeführt wurde, hat diese Eigenthümlichkeit ihren Grund darin, daß diese Schriften nicht nur ihrer äußeren Form, sondern auch ihrem Wesen nach Briefe sind. Der subjective Charakter der Briefe aber hangt auf der einen Seite von dem Schreiber, auf der andern von den Lesern ab. Wie bedeutend die Verschiedenheit der letzteren auf eine so feste und sich selbst gleiche Persönlichkeit, wie Paulus, einwirkte, kann man schon aus einer Vergleichung der beiden Korintherbriefe mit dem Römer- und Galaterbrief ersehen. Noch mehr und in anderer Weise sahen wir sodann den Apostel durch die neuen Verhältnisse der kolossischen und ephesischen Gemeinden bestimmt. Wir fanden ihn hier soweit über die allgemeine Art der früheren Briefe hinausgehen, daß diese Sendschreiben schon den Anfang einer dritten Entwicklungsstufe neutestamentlichen Schriftthums anzeigen. Das setzte zunächst allerdings eine vorgeschrittene Zeit voraus; nennt sich doch Paulus im Briefe an den Philemon, welcher mit Kolosser- und Epheserbrief gleichzeitig ist, selbst „πρεσβύτης“ (Phil. 9). Wichtiger aber noch waren die eigenthümlichen Gemeindeverhältnisse, wie sie so nur im vordern Kleinasien vorhanden waren. Sie forderten vom Apostel, daß er gewissermaßen über sich selbst hinausgehe und gebe, was sein großer Nachfolger in Ephesus und Kleinasien, Johannes, als seine eigenthümliche Gabe zunächst diesen Gegenden, dann aber der Kirche überhaupt geben sollte.

Wenn wir aber überhaupt Veranlassung haben, im Wesen des Apostels Paulus die Durchdringung zweier einander entgegengesetzter Eigenschaften zu bewundern, nämlich der Stetigkeit, Festigkeit und der Accomodationsfähigkeit, so führen uns die beiden jetzt zu betrachtenden Briefe wieder mehr auf jene Eigenschaft zurück, wie die beiden eben betrachteten auf die letztere. Da die Veranlassung, welche dieses Hinausgehen über sich selbst forderte, bei den folgenden Sendschreiben fehlte, so kehrt der Apostel gewissermaßen zu sich selbst zurück.

Der Brief an Philemon

gehört der Zeit und dem Orte nach mit dem Kolosser- und Epheserbrief zusammen. Er ist gerichtet an einen kolossischen Christen, dem ein Sklave Onesimus entlaufen war, welchen Paulus bekehrt hatte. Derselbe kehrte nun mit Tychikus, dem Boten des Apostels, reuig zu seinem Herrn zurück. Der Apostel aber bittet für ihn in diesem Briefe um eine gute Aufnahme. Veranlassung wie Adresse des Sendschreibens, sofern die letztere auf eine Einzelperson geht, rücken dasselbe mehr als irgend ein anderes von den bisher betrachteten in die Klasse allgemein menschlicher Briefe. Und in der That, unsere kleine Schrift trägt alle Merkmale brieflichen Charakters an sich. Es ist eine ganz bestimmte Einzelbegebenheit, die sie hervorgerufen hat; das Herz des Apostels ist aber in hohem Grade daran betheiligt; und der rasch abgefaßte Brief weist in unmittelbarster und frischester Weise diese Betheiligung auf. Zunächst nun läßt uns derselbe die Feinheit und Zartheit des Gedankens und des Ausdrucks an dem Verfasser bewundern. Die V. 10, 11, 20 zeigen, wie der Apostel ungesuchte Wortspiele, die einen gewissen Witz in sich schließen, nicht verschmähte (*Ονήσιμος, ἄχρηστος, εὔχρηστος, ὀναίμην*). Sofern hierin das heilige Schriftthum Neuen Testaments am tiefsten in allgemein menschliche Art sich herabläßt, wird man verstehen, warum Hamann, dem es besonders auf den Nachweis der Demuth des heiligen Geistes als des Autors dieser Schriften ankam, gerade unsern Brief als seine Lieblingsschrift im Neuen Testamente hervorhob.

Was nun den Inhalt betrifft, so zeigt sich zunächst hier an einem konkreten Beispiel, welch ein Ernst es dem Apostel um den Satz war: in Christo ist kein Sklave noch Freier (Gal. 3, 28). Nicht als würde durch das Christenthum, wie durch eine revolutionäre Macht, die Sklaverei als Rechtsinstitut aufgehoben. Daran erinnert kein Gedanke. Aber auf das innigste schließt sich Paulus mit dem von ihm bekehrten Sklaven zusammen, sodaß er dem Philemon sagen kann: „Nimm ihn auf, wie mich; und worin er dich beleidigt oder was er dir schuldet, das rechne mir zu" (V. 17, 18). So ist ihm der heidnische Sklave nicht zu gering, um sich mit ihm in solcher Weise zu identificiren, wie sonst nur ein Vater mit seinem Kinde thut (V. 10).

Was nun aber die eigenthümliche Bedeutung unserer Schrift ist, so beruht dieselbe auf einem Gegensatz zu sämmtlichen übrigen Briefen des Apostels. Alle anderen haben einen amtlichen Zweck und fließen aus dem apostolischen Beruf ihres Verfassers. Hier handelt es sich um eine An-

gelegenheit, über die dem Apostel keine Befugniß zusteht. So sehen wir denn auch, daß er dieselbe in keiner Weise in Anspruch nimmt und die Grenze des Geistlichen und Himmlischen vom Irdischen streng aufrecht erhält. Der Apostel maßt sich nicht das geringste Recht über die irdischen Verhältnisse derer an, welche in Sachen des Glaubens die einzige und höchste Auktorität in ihm sehen. Daher nennt er sich nicht einmal „Apostel" in der Ueberschrift; man vergleiche dagegen die Ueberschriften des Römer- und Galaterbriefs oder auch der Korintherbriefe. In dieser Beziehung ist unser Sendschreiben eine Ergänzung des Römerbriefs, sofern dieser eine Widerlegung der Grundirrthümer der römischen Kirche enthält. Wie der letztere alle Werkgerechtigkeit vernichtet, so verweist der Brief an Philemon alle in das Gebiet des Staates übergreifenden Ansprüche des Pabstes, der sich den Nachfolger des ersten unter den Aposteln nennt, in das Bereich der Anmaßung.

Während also der Apostel nicht befiehlt, macht ihn die Liebe zu dem bekehrten Sklaven höchst beredt, und so weiß er gewiß, daß Philemon seine Bitte erfüllen und den Sklaven, den er als einen bekehrten zurückempfängt, straflos ausgehen lassen wird. Das ist der einzige Nutzen, den Paulus aus seinem apostolischen Verhältniß zu diesem Onesimus ziehen will (*Ὀνήσιμος* und *ὀναίμην* V. 10. 20).

Unsere kleine Schrift beweist, wie die auf unserer Stufe so gewaltig hervortretende Subjektivität des Apostels sich ihrer Schranken vollkommen bewußt war.

Bezüglich der Aechtheit unseres Briefes bedarf es gegenüber der Bestreitung Baur's kaum eines Weiteren als der Bemerkung von Reuß*): „Daß die Kritik sich hat beikommen lassen, die Echtheit dieser harmlosen Zeilen in Frage zu stellen, zeigt eben nur, daß sie selber nicht die echte war." Der Grund der Bestreitung liegt in der engen Beziehung, durch welche unser Sendschreiben mit dem Kolosser- und Epheserbrief verbunden ist. Werden letztere verworfen, so mußte auch jenes fallen.

Der Brief an die Philipper.

Unser Sendschreiben gehört der römischen Gefangenschaft an (1, 13; 4, 22). In den Todesahnungen, welche der Apostel ausspricht, berührt sich dasselbe mit dem zweiten Briefe an den Timotheus, wie denn ein eigenthümlicher darauf bezüglicher Ausdruck in beiden Briefen sich findet (*σπένδομαι* 2 Tim. 4, 6; Phil. 2, 17). Die Zeit unseres Briefes ist eine spätere, als die, welcher eine Aufforderung des Apostels an den Ti-

*) a. a. O. S. 108.

motheus in jenem Briefe angehört. Denn dieſer Gehülfe war auf des Apoſtels Wunſch (2 Tim. 4, 9. 21) in der That zu ihm nach Rom gekommen und befand ſich daſelbſt, als Paulus an die Philipper ſchrieb (2, 19—24).

Die nächſte Veranlaſſung des Briefes war ein Geſchenk, welches die Gemeinde zu Philippi dem gefangenen Apoſtel durch Epaphroditus hatte machen laſſen. Dieſer kehrte, von einer Krankheit in Rom erſtanden, mit unſerem Briefe als Dankſagungsſchreiben nach Philippi zurück (2, 25—30; 4, 10 ff.).

Nicht blos der Zeit nach aber ſchließt unſer Brief die pauliniſchen Sendſchreiben ab. Inhalt und Ort deſſelben kennzeichnen es vielmehr als den Schwanenſang des großen Apoſtels. Wie zuweilen das urſprüngliche Weſen eines Menſchen kurz vor ſeinem Tode noch einmal in beſonders lebhafter Weiſe zum letzten Male ſich geltend macht, der Lichtfülle der untergehenden Sonne zu vergleichen, ſo erglänzt hier noch einmal das eigenthümliche Pauluswesen. Das erkennt in gewiſſer Weiſe auch Baur an, obwohl er den Brief für unächt erklärt. Er ſpricht ſich, nachdem er die Stelle 2, 5 ff. für gnoſtiſch erklärt hat, ſo aus: „Die Verwandtſchaft des Inhalts mit der Gnoſis iſt der Hauptberührungspunkt des Philipperbriefs mit den Briefen an die Epheſer und Koloſſer. Im Uebrigen unterſcheidet er ſich von ihnen hauptſächlich durch die in ihm vorherrſchende Subjektivität des Gefühls. Man rühmt dies als einen eigenthümlichen Vorzug des Briefs, aber ſo zart und anſprechend auch die Empfindungen und Geſinnungen ſind, die in ihm ſich kund geben, ſo wenig iſt dabei zu überſehen, daß monotone Wiederholung des zuvor ſchon Geſagten, Mangel an einem tiefer eingreifenden Zuſammenhang, und eine gewiſſe Gedankenarmuth, deren Bewußtſein den Verfaſſer ſelbſt gedrückt zu haben ſcheint, wenn er zu ſeiner Entſchuldigung ſagt 3, 1 *τὰ αὐτὰ γράφειν ὑμῖν ἐμοὶ μὲν οὐκ ὀκνηρόν, ὑμῖν δὲ ἀσφαλές*, nicht minder hervorſtechende Züge des Briefes ſind.“ Was die Gedankenarmuth angeht, ſo ſoll ſich ein Brief ſtets nach dem Empfänger, nach deſſen Eigenthümlichkeit und Bedürfniſſen richten. Die Philipper ſcheinen nicht ſo geiſtreiche Leute geweſen zu ſein, wie die Korinther; und der Apoſtel, der den Hellenen ein Hellene und den Juden ein Jude wurde, muß der Meinung geweſen ſein, daß er mit dieſem Briefe, der in der That nicht ſo viel neue Gedanken bringt, dennoch den Leſern und ſeiner Abſicht genüge. Enthält nämlich der Brief nicht ſoviel Gnoſis, als der geiſtreiche Kritiker und Gnoſtiker wünſcht, ſo enthält er dagegen manches, was dem Apoſtel und auch den Philippern,

die offenbar nicht gnostisch gerichtet waren, viel wichtiger schien. Man darf dies in dem herrlichen Wort zusammenfassen, das in unserm Brief als eine seiner Perlen glänzt: „Der Friede Gottes, welcher höher ist als alle Vernunft, wird eure Herzen und Sinne bewahren in Christo Jesu“ (4, 7).

Unser Brief ist durchaus kein Lehrbrief. Es ist darin alles persönlich, Stimmung, Gefühl, tiefste religiöse Lebenserfahrung, innigste Versenkung des Glaubens in Christum (2, 5 ff.), gewissestes Ausschauen auf das Herrlichkeitsziel in der Hoffnung (3, 11 ff.), herzlichste Liebe zu der Gemeinde und Sorge um sie: das ist der Inhalt des Briefes.

Mit Recht hat Baur auf die Aehnlichkeit unseres Briefes mit dem zweiten Korintherbrief aufmerksam gemacht; nur daß er den Verfasser der unächten Schrift dieselbe nach dem letzteren ausarbeiten läßt.

„Wollte also der Verfasser den Apostel einen so subjectiv gehaltenen Brief schreiben lassen, wie unser Brief ist, so mußte er ganz besonders 2 Kor. vor Augen haben“.*)

Credner hat besonders die Aehnlichkeit mit dem ersten Brief an die Thessalonicher hervorgehoben.**)

Wenn wir in den Thessalonicherbriefen den verhältnißmäßig ruhigen Introitus der großen Paulinischen Symphonie erkannten, dem dann in den vier großen Briefen dramatisch bewegte großartige Sätze folgen, so dürfen wir, um das Bild zu Ende zu führen — das auf dem durch und durch subjectiven Gebiet der zweiten Stufe einige Berechtigung hat, im Philipperbrief das ergreifende Finale des pauliniſchen Schriftthums erkennen. Ist aber der Charakter unseres Sendschreibens so eminent subjectiv, so darf man auch nicht die Forderung eines dialektischen Gedankenfortschritts erheben, welche der gnostische Kritiker stellt. Es verhält sich auch in dieser Beziehung ähnlich mit dem zweiten Korintherbrief.

Durch den ganzen Brief geht als den Apostel beherrschende Empfindung das Gefühl der Freude: 1, 4. 18; 2, 2. 17. 18; 3, 1; 4, 1. 4. 10. Es ist offenbar während der Gefangenschaft und dem Leiden des Paulus ein Zeitpunkt gewesen, in welchem der Sonnenschein göttlicher Gnade auch die düsteren Wolken verklärte. Solche Zeitpunkte fordern zum

---

*) Paulus II. Th. S. 59. 74.

**) a. a. O. II. Th. S. 421.

Schreiben auf, während die Trauer edler Gemüther sich weder gern ausspricht noch auch gern Anderen Trauer bereitet. Was dem Apostel so freudige Stimmung bereitet hatte, das war das Zusammentreffen mehrerer göttlicher Gnadengeschenke: Zunächst die Gabe der geliebten Gemeinde von Philippi, von welcher allein der Apostel eine solche Erwiederung seiner apostolischen Thätigkeit sich gefallen ließ (4, 10 ff. 15 ff.); sodann die Genesung des Epaphroditus, den Paulus sonderlich hoch stellte (2, 27. 30); endlich der unerwartete Fortschritt des Evangeliums, der sich nicht nur bis ins Prätorium, sondern bis in das Haus des Cäsars erstreckte (1, 12. 13 ff. 4, 22).

Daher kann er in dieser freudigen Stimmung sagen: „ἀλλ' εἰ καὶ σπένδομαι ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν, χαίρω κ. τ. λ. (2, 17); so kann er sich sogar der Verkündigung des Evangeliums im Munde feindseliger Judaisten freuen, indem er des Sieges der Wahrheit gewiß ist (1, 15 ff.). Diese Freude läßt ihn seine Verlassenheit überwinden (2, 20. 21) und die Regsamkeit seiner judaistischen Gegner (3, 2 ff.), ja läßt ihn endlich neue Hoffnung gewinnen, frei zu werden (2, 24).

Aber diese freudige Stimmung macht ihn nicht der Sorge für seine geliebten Philipper vergessen. Mit apostolischer Fürsorge erwidert er sogleich die thätige Liebe der Gemeinde (4, 15 „εἰς λόγον δόσεως καὶ λήψεως"). Und merkwürdig ist es, auch darin kehrt noch einmal die frühere Lage des Apostels wieder, daß er gegen Judaisten mit ihrem Nationalhochmuth und ihrer Werkgerechtigkeit streiten muß. Die judaistische Richtung, gegen die der Galater- und Römerbrief sich wenden, hat in Rom, wo der Volkscharakter ihr sonderlich entgegenkam, zahlreiche und thätige Vertreter. Wie der Römerbrief und nun unser Sendschreiben zeigen, hat in Rom von vornherein das gesetzliche Christenthum und die Werkgerechtigkeit mit dem Christenthum der Selbstverleugnung und der Glaubensgerechtigkeit im Kampf gelegen. Es ist der Hochmuth des natürlichen Menschen, der als geistlicher Hochmuth der ärgste Feind des Christenthums ist. So ists denn nun auch geblieben. Dem Christenthum gegenüber, das seinen Ruhm nur in Christo Jesu und seiner Gerechtigkeit hat, nicht aber auf das Fleisch und seine Tugenden Vertrauen setzt (3, 3), dem Christenthum der Selbstverleugnung und der Knechtsgestalt gegenüber, das in Wahrheit die menschliche Uebersetzung dessen ist, was in göttlicher

und urbildlicher Weise in Christo sich vollzogen hat (2, 5 ff.), diesem wahren Christenthum gegenüber hat sich in Rom die Kirche der Werkgerechtigkeit und der weltlichen Herrschaft festgesetzt. Und wie die Judaisten, gegen die Paulus in unserem Briefe streitet, auf ihre Beschneidung und Abstammung, ihre natürlichen Vorzüge pochten, so beruft sich Rom auf seine Tradition, auf seine bischöfliche Succession, auf seine heiligen Stätten und Märtyrer, eben damit auf nichts anderes, als was der Apostel „Fleisch" nennt, dem gegenüber der Wandel im Geist steht (3, 3).

Der Apostel kommt aber auf diese Richtung nicht blos deshalb zu sprechen, weil sie ihm in Rom viel zu schaffen machte, und er was ihn bewegte den Philippern mitzutheilen sich gedrungen fühlte, sondern die Leser des Briefes forderten ihrerseits dazu auf. Soweit wir uns von der philippischen Gemeinde eine Vorstellung bilden können, muß sie eine große Aehnlichkeit mit der römischen gehabt haben. Der macedonische Volkscharakter nähert sich überhaupt schon dem römischen. Die Stadt Philippi war aber durch italische Ansiedler römische Kolonie geworden, hatte das jus italicum empfangen und den Titel einer „πρώτη πόλις" Macedoniens (A.-G. 16, 12). Konnten sich die Philipper dieser Vorzüge rühmen, so kam dazu noch anderes. „Philippi war die erste Europäische Stadt, welche Paulus als Bote des Evangeliums betrat, die erste christliche Gemeinde welche auf Europäischem Boden gegründet wurde. Ihr Beispiel war für den Apostel entscheidend (A.-G. 16, 6 ff.). Mit Philippi, darf man sagen, hatte das Evangelium die Welt überwunden".*)

Lag in diesen objectiven Vorzügen Anlaß der Selbstüberhebung, so neigte wohl ihre ganze natürliche Art dazu. Mit Aufbietung all seiner Liebesmacht wendet sich daher der Apostel gegen diese Art (2, 1—4: besonders 3: „μηδὲν κατὰ ἐριθείαν ἢ κενοδοξίαν, ἀλλὰ τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν"). Der Apostel fürchtet zunächst nur Spaltungen in der Gemeinde und mahnt zur Einheit (τὰυτὸ φρονεῖν, σύμψυχοι, τὸ ἓν φρονεῖν) 3, 16; 1, 27. Wie er aber weiß, daß solche Parteiungen nur aus jenen subjectiven Motiven hervorgehen würden, so konnte er sich nicht verhehlen, daß die Judaisten, die in Rom so rührig waren, Spaltungen benutzend auch in Philippi einbrechen würden.

So stellt er denn die Predigt seines ganzen Lebens in diesem letzten Sendschreiben noch einmal wie in einem Testamente fest (3, 4—21).

*) Credner: a. a. O. S. 417.

Noch einmal blickt er auf seinen Ausgang von Israel und der Richtung der Pharisäer zurück und bezeichnet sich, den Eiferer ums Gesetz, als tadellos vom Gesichtspuncte der gesetzlichen Gerechtigkeit. Was er aber einst als Gewinn ansah, das hat er um Christi willen als Schaden erachtet, ja als Schmutz, wenn er nur Christum gewönne. Und nun stellt er der eigenen Gerechtigkeit, die aus dem Gesetz fließt, die Gerechtigkeit gegenüber, die aus Gott stammt und auf dem Glauben an Christus beruht. Und zu dem Glauben fügt er die Liebe, welche im Leiden Christo gleich wird in der Hoffnung, wie er auch der Auferstehung von den Todten und der Verklärung des Leibes theilhaftig zu werden.

Indem der Apostel hier das in ihm verwirklichte Christenthum wie in einem Bekenntniß ausspricht und die Ganzheit wie Vollkommenheit desselben ausdrückt, wehrt er das Mißverständniß ab, als sei er selbst nun darum schon vollkommen und habe Christum solchermaßen ergriffen, wie er selbst von Christo ergriffen sei. Auch jetzt, wo er dem Ziel so nahe ist, weiß er doch, daß er noch nicht am Ziel ist; und nur das Eine gilt es ihm, all seiner Arbeiten und Mühen, die hinter ihm liegen, vergessend nach vorne und nach dem ewigen Kleinod sich auszustrecken. Darin sollen die Leser mit ihm eins sein und seine Nachahmer werden. Denn das ist das Kennzeichen der wahren Knechte Gottes, daß sie „die obere Berufung", das himmlische Kleinod als einziges Ziel ihres Strebens und Arbeitens haben, gerade wie sie die Gottesgerechtigkeit in Christo allein als den Grund ihres Christenlebens haben müssen. Der Apostel spricht es mit tiefster Wehmuth aus, daß unter den Christen und Arbeitern im Weinberg viele sind, die „das Kreuz Christi" hassen und seine Gerechtigkeit verwerfen, eben darum aber auch nicht jenes himmlische Ziel bei ihrem Arbeiten im Auge haben, sondern wie dort eigene Gerechtigkeit, so hier den eigenen Vortheil, den irdischen Gewinn; daher dem, der sie durchschaut, die Ehre, die sie vor der Welt haben, als Schande erscheint (3, 18—20). Als Gegensatz gegen diese Leute, welche den irdischen Vortheil und die Ehre vor der Welt nicht aus den Augen setzen, und als das Vorbild sowohl der Leser wie seiner selbst, zugleich als das göttliche Urbild der Selbstaufopferung und Selbstverleugnung stellt nun Paulus das Beispiel Christi, des Meisters, den Lesern vor Augen, und zwar veranlassen ihn die Verhältnisse der Leser wie die eigenen, sich in die Tiefe dieses Urbildes zu versenken. Denn er stellt die ganze Geschichte Christi Jesu, welche im Himmel beginnt und im Himmel endet, unter dem Gesichtspunkt der vollkommenen Selbstverleugnung dar. Von einem ewigen Sein Christi beginnt

der Apostel. Christus war vor seiner irdischen Geschichte in göttlicher Gestalt bei dem Vater. Noch aber wußte die Welt nichts von ihm, und ihm ward nicht die gleiche Ehre wie dem Vater. Dieses Ziel nun, von den Menschen angebetet zu werden wie der Vater, hat er nicht wie einen Raub angesehen, den man an sich reißen muß in Habgier. Vielmehr statt an sich zu nehmen, hat er vielmehr sich selbst entäußert und die göttliche Gestalt mit der Knechtsgestalt vertauscht. Er, der mehr war als ein Mensch, trat in die Menschheit ein auf eine Weise, die in Allem dem Menschlichen ähnlich war, nur daß sie die Sünde ausschloß; und wie sein Eintritt, so war sein Auftreten menschlich. Diese Selbstentäußerung aber steigerte sich bis zum Tod, zum Tod am Kreuz. In alledem jedoch that er nicht den eigenen Willen, sondern war dem Vater gehorsam. Darum hat ihn denn auch Gott überschwänglich erhöht und ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist; auf daß im Namen Jesu sich jedes Knie beuge derer die im Himmel und auf Erden und unter der Erden sind, und jede Zunge bekenne, daß Jesus Christus der Herr sei zur Ehre Gottes des Vaters. Denn wie Christus Jesus allein den Vater geehret hat auf Erden und in allem, was er that und litt, nur die Ehre Gottes gewollt hat, so hat der Vater wiederum die Ehre des Sohnes zum Ziel der ganzen Weltentwickelung gemacht, also, daß diese nicht ihre Ruhe findet, bis alle Zungen bekennen, daß Jesus Christus der Herr sei. Darum ist denn die Ehre des Vaters enthalten in der Ehre des Sohnes und Niemand vermag den einen zu ehren, ohne auch dem anderen die Ehre zu geben.

Das ist das göttliche Urbild der Selbstverleugnung und der Verherrlichung.

Während nun der sonstige Inhalt des Briefes und seine Art vielmehr an die früheren Briefe des Apostels sich anschließt, hat die berühmte Stelle (2, 5 ff.) eine gewisse Aehnlichkeit mit der Ausführung in Kol. 1. Daher hat auch die Baursche Schule in derselben einen Hauptgrund für die Unächtheit gefunden. Mit Recht hat man zunächst auf eine andere christologische Aeußerung im zweiten Korintherbrief hingewiesen. Es heißt 2 Kor. 8, 9: „Erkennt die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, daß er um Eurer willen arm geworden ist, obwohl er reich war, damit ihr durch seine Armuth reich würdet.“ Während hie die Selbstaufopferung Jesu um der Menschen willen hervorgehoben wird, gilt es dem Apostel dort den Gehorsam gegen den Vater und die Selbstentäußerung zur Ehre des Vaters. Dennoch werden nur zwei Seiten Einer Sache hervorgehoben.

Fragt man nun, warum der Apostel in diesem späten Briefe ausge-

führt habe, was dort nur angedeutet ist, so könnte man zunächst Folgendes geltend machen. In der That hatte sich, wie wir bei der Betrachtung des Kolosser- und Epheserbriefs sahen, darin die Zeit verändert, daß es jetzt Leute innerhalb der Christenheit gab, welche das ewige, göttliche Wesen Christi leugneten. Haben wir nun auch keine bestimmte Veranlassung ihr Vorhandensein in der Gemeinde zu Philippi anzunehmen oder zu glauben, der Apostel habe ihr Eindringen dahin gefürchtet, so genügt es, zu wissen, daß der Geist des Apostels in dieser letzten Zeit mit solcher Irrlehre beschwert gewesen sei. War das der Fall, so ist es natürlich, daß er von Christo und seiner Erniedrigung redend mit mehr Nachdruck als sonst sein ewiges göttliches Wesen hervorhob.

Aber der nächste Grund obiger Ausführung ist ganz subjectiv. Es gilt dem Apostel durchaus nicht eine speculative Exposition; und nicht um die Gnosis seiner Leser zu fördern, kommt er auf das ewige Sein Christi, auf eine „Gottesgestalt" und „Knechtsgestalt" zu sprechen. Vielmehr als sittlich-religiöses Vorbild stellt er Christum seinen Lesern auf, und die dogmatische Objectivität setzt derselbe als feststehend voraus. Zu jener Ausführung veranlaßte ihn aber noch eine zwiefache Erfahrung. Zunächst was er an seiner Umgebung und an seinen Gegnern erlebte. Sie alle — mit Ausnahme des Timotheus —, heißt es 2, 21 in ersterer Beziehung, suchen das ihre (τὰ ἑαυτῶν ζητοῦσιν), nicht was Jesu ist. Die Leser werden durch Epaphroditus erfahren haben, in welcher Einschränkung dies Wort des Apostels zu verstehen sei. Sogar die ἐριθεία, die Eigensucht, ist unter den Christen und zwar solchen, die das Evangelium verkündigen, mächtig. Diese Art aber erreicht ihre Höhe unter denen, die der Apostel als Feinde des Kreuzes Christi bezeichnet, denen er irdisches Streben zuschreibt und deren Gottheit er den Bauch nennt, ja die er gar „Hunde" schilt (3, 18. 19; 31). Ueberall erkennt er Eigensucht, Lohnsucht als die Wurzel alles Uebels. Daher fordert er die Leser auf „μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστος σκοποῦντες" zu sein (2, 1 ff. 4) und stellt dieser Wurzel aller menschlichen Sünde das sündentilgende Wesen Jesu Christi und seiner Menschwerdung gegenüber. So verstehen wir, warum der Apostel wenn auch in wenigen Worten doch so tief in dieses Wesen uns einführt.

Aber noch ein anderes veranlaßt den Apostel. Das ist die eigene Lage. Sie drängt ihn, sich in das Beispiel Christi zu versenken. Sein blutiger Tod kann nahe bevorstehen (σπένδομαι 2, 17; 1, 20); es findet eine Gemeinschaft der Leiden Christi statt bis zu ihrem Ende im gewalt-

samen Tod (*κοινωνία τῶν παθημάτων αὐτοῦ, συμμορφούμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ* 3, 10). Dann wird freilich auch ein Hinankommen zur Auferstehung der Todten ihn dem Herrn ähnlich machen und eine Verwandlung des Erniedrigungsleibes in den Herrlichkeitsleib (*καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τῶν νεκρῶν; μεσχημάτισεν τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν συμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ* 3, 11. 21).

Man erkennt hier die nahe Gedankenparellele in der Wiederkehr der Ausdrücke (*μορή, ταπείνωσις, σχημα*). Auch dem Apostel ist ein herrliches Ziel gesetz (*βραβεῖον* 3, 14). Aber er kommt dahin nur durch eine Gemeinschaft der Leiden Christi (3, 10). Zu seiner eignen Stärkung versenkt sich der Apostel, der ächte Nachfolger Jesu Christi, in das hohe Urbild und seinen Lauf zur Herrlichkeit. Wie Christus seine ewige Herrlichkeit aufgeben und Knechtsgestalt annehmen mußte, um das zu erreichen, was er jetzt hat, einen alleinseligmachenden Namen, so hat der Apostel, um das zu werden, was er jetzt ist und noch werden soll, aufgeben müssen und aufgegeben, was ihn unter Menschen auszeichnete, nämlich ein Glied zu sein des Volkes Gottes, untadelhaft an Gesetzesgerechtigkeit (3, 4 ff.). Dies alles nun, besonders aber was dem Menschen das liebste zu sein pflegt, die eigene Gerechtigkeit, hat Paulus als Schaden und Schmutz geachtet, um der Gerechtigkeit Christi theilhaftig zu werden. Und obwohl er weiß, daß hiemit eine Gemeinschaft der Leiden, ja des Todes gegeben ist, weiß er doch auch, daß die Herrlichkeit Christi in Auferstehung und Verklärung ihm werden wird. Wie nun Christus sein Urbild ist, so darf er sich selbst den Lesern als Vorbild hinstellen, nachdem er dem Ziele so nahe gekommen (3, 17; 4, 9). Und doch thut er dies in tiefster Demuth, denn nur darin besteht die Vollkommenheit des Christenstandes wie bei allen Christen so auch bei Paulus, daß er von Christo ergriffen ward, während er noch auf dem Wege und im Laufe nach dem Kleinod ist (3, 12—14). Dem gegenüber erscheinen ihm allerdings die judaistischen Gegner, die Christum und ihren Egoismus zusammenthun, im trübsten Lichte. Während in Christo und seinen wahren Nachahmern ein wahrhaft „himmlischer" Sinn waltet, — daher Christus erhöht ist zur Rechten Gottes (2, 9) und der Christen Wandel ein Wandel im Himmel ist (3, 20) —, ist in jenen der Sinn aufs Irdische gerichtet. Sie können es nicht lassen, ihre irdischen Vortheile wie ihre fleischlichen Vorzüge mit dem Dienste Christi zu vermischen (3, 2 ff. 3, 18 f.). Dies „hündische Schielen" nach dem Irdischen, diesen gemeinen Sinn stellt Paulus an den

Pranger, wie dies angesichts des Urbildes Jesu nicht anders geschehen kann.

Unsere Untersuchung hat uns im Philipperbrief wie in dem kleinen Sendschreiben ursprüngliche Erzeugnisse des Paulinischen Geistes erkennen lassen.

Anders steht es mit dem letzten Kreis von Briefen, welche dem Apostel sich zuschreiben und unter dem Namen der Pastoralbriefe bekannt sind.

Neuntes Kapite:

Der dritte Kreis Paulinischer Sendschreiben:

Die Pastoralbriefe.

Wenn wir von verschiedenen Kreisen Paulinischer Schriften reden, so meinen wir nicht neben einander liegende und insofern gleich bedeutende Gruppen derselben. Sondern wir gehen von der Vorstellung concentrischer Kreise aus, von denen der erste den Mittelpunct selbst und die ihm nächsten Gebiete umschließt, der zweite und dritte sich weiter entfernen, obwohl sie den gleichen Mittelpunkt haben. Ein solches concentrisches Verhältniß fanden wir in der Entwickelung der synoptischen Evangelien von dem Keim und Kern des Urevangeliums aus. Wir machen also einen wesentlichen Unterschied zwischen jenen Gruppen. Dennoch spannen wir diesen Unterschied nicht zur wesentlichen Verschiedenheit. So haben wir uns überzeugt, daß selbst Kolosser- und Epheserbrief bei ihrer großen Eigenthümlichkeit derselben Hand ihren Ursprung verdanken, welche den Galaterbrief oder die Korintherbriefe geschrieben hat. Es gilt uns mit einem Wort: den organischen Zusammenhang dieser Schriften zu erfassen, wie ja das Ziel dieses Werkes die Erkenntniß der organischen Entwickelung des neutestamentlichen Schriftthums überhaupt ist. Mit dieser organischen Entwickelung ist aber stets Einheit im Unterschied gegeben, und die Aufgabe ist gerade beides zugleich und in einander zu schauen. Die organische

Einheit aber duldet nicht nur, sondern erfordert sogar bedeutende Unterschiede wie der Erscheinung so der Function. Das beweist das Verhältniß der Glieder am Organismus des menschlichen Leibes.

Aber die organische Betrachtung lehrt uns auch den Werthunterschied der Glieder ins Auge fassen. Nur eine mechanische Auffassung kann den Gliedern gleichen Werth zusprechen. Und wiederum wäre es rein mechanisch, die in dieser Hinsicht tiefer stehenden Organe darum für unnütz zu erklären.

Wir kommen zu diesen Bemerkungen, indem wir an den letzten und äußersten Kreis der Paulinischen Briefe herantreten. Hier begegnen wir denn auch in der That zum ersten Male der ernsten Frage, ob das Neue Testament Schriften enthalte, welche dem Verfasser nicht angehören, dem sie sich selbst zuschreiben. Aber wir werden auch zu der Erkenntniß hindurchdringen, daß hier die abstracte Entgegensetzung von „ächt" und „unächt" nur jener mechanischen Anschauung entspringen kann, die wir eben zurückwiesen.

Gehen wir von dem allgemeinen Eindruck dieser Briefe aus, so können wir nur sagen, daß ihr Charakter ein durchaus gemischter ist. Das stimmt aber wohl überein mit unserer Voraussetzung, daß wir hier an der Grenze des Paulinischen Schriftthums stehen. Auf der einen Seite zeigen unsre Sendschreiben soviel Paulinischen Geist und Paulinische Art, daß nicht nur ihre Ueberschriften sie als Paulinisches Eigenthum kennzeichnen. Auf der andern Seite können wir das Gefühl des Fremdartigen nicht überwinden, das diese Briefe im Einzelnen wie im Ganzen erwecken. Eine kritische Untersuchung wird daher nur dann ins Gewicht fallen, wenn ihr Resultat jenen zwiefachen Eindruck bestätigt und erklärt.

Was es nun zuerst festzustellen gilt, das ist die Zusammengehörigkeit der drei Briefe. Die zwei Briefe an den Timotheus und der Brief an den Titus haben nicht nur das Gemeinsame, daß sie an zwei hervorragende Gehülfen des Apostels gerichtet sind, sondern sowohl ihr Inhalt wie ihre Form zeigen eine solche Aehnlichkeit, daß dieselben auch nur einer gemeinsamen Untersuchung unterworfen werden können. Diese Aehnlichkeit schließt jedoch nicht aus, daß der zweite Timotheusbrief der Paulinischen Eigenthümlichkeit am nächsten, der erste dagegen am fernsten steht, während der Titusbrief in dieser Beziehung die Mitte einnimmt.

Fassen wir nach diesen Vorbemerkungen die einzelnen Seiten unserer Briefe ins Auge.

Als ein Hauptzweck derselben erscheint die Bekämpfung einer häretischen

Richtung, deren Charakter zunächst untersucht werden muß, wenn es ein Urtheil über die Entstehungszeit unserer Schriften gilt, nachdem Baur auf Grund seiner Bestimmung der Häretiker dieselben in die Mitte des zweiten Jahrhunderts versetzt hat.

Die beiden Timotheusbriefe versetzen uns nach Ephesus (1 Tim. 1, 3 ff.), der Titusbrief nach Kreta (Tit. 1, 5). Das vordere Kleinasien also und diese Insel, welche den Uebergang von dort nach Alexandrien bildet, ist der Boden, auf dem sich die kirchlichen Zustände entwickelt hatten, die die Voraussetzung unserer Briefe sind. Von den Paulinischen Briefen sind es also nur der Kolosser- und Epheserbrief, welche uns in dieselben Gebiete führen. Wiederum sind es auch nur diese Briefe, insonderheit der erstere, welcher durch eine ähnliche Irrlehre veranlaßt ist. Wir werden uns überzeugen, daß die Irrlehren der Pastoralbriefe wie denselben Gegenden angehörig, so auch desselben Ursprungs sind und nur einer wenig späteren Zeit angehören mögen. Es wird sich endlich an einem anderen Ort herausstellen, daß die Johanneischen Schriften, besonders die Briefe und das Evanglium, welche zunächst dem vorderen Kleinasien angehören, wiederum Irrlehrer derselben Art voraussetzen, wenn auch hier in noch höherem Maß die fortgeschrittene Entwickelung derselben in Betracht kommt.

Sonst liegt hier nur im Allgemeinen der Unterschied vor, daß die häretische Richtung, die wir in diesen Gegenden finden, bald einen mehr judaistischen bald einen mehr ethnischen Charakter hat, wie wir annehmen dürfen je nach der Herkunft und Beschaffenheit der Gemeinden. So zeigen die Irrlehrer des Kolosserbriefs eine judaistische Färbung. Dagegen richtet sich die Darstellung des Epheserbriefs vielmehr gegen ethnische Ausschreitungen. Wiederum treten uns in den Pastoralbriefen Irrlehrer der erstern Art entgegen, während der johanneische Brief, dem Epheserbrief ähnlich, nach der andern Seite sich wendet.

Wir dürfen sagen: die häretische Richtnng, welche für die letzte Zeit des apostolischen Zeitalters ebenso characteristisch ist, wie die judaistische für die frühere, also die gnostische tritt überall zuerst in jüdischem Gewand auf und kennzeichnet sich eben dadurch als Gnosis des apostolischen Zeitalters. Es liegt dies aber in der Natur der geschichtlichen Verhältnisse. Die Gnosis war vor dem Christenthum vorhanden in der jüdisch alexandrinischen Religionsphilosophie, deren höchste Entwickelung in den Schriften Philos vorliegt. Als praktische Anwendungen oder als Versuche, die Philosophie zur gemeinschaftbildenden Religion zu gestalten, sehen wir auf

dem Boden Aegyptens das Therapeutenthum, in Palästina und anderswo den Essenismus. Die vorchristliche Gnosis ist Vermischung der alttestamentlichen Religion mit den Grundanschauungen der damaligen Zeitphilosophie, hauptsächlich des Platonismus. Es versteht sich von selbst, daß die philosophischen Ideen, als die jüngste Macht und Auktorität, die alten religiösen Vorstellungen zu überwinden streben. Die Allegorie wird als Mittel gebraucht. Sonst aber erkennt man, daß hier verschiedene Schattirungen möglich sind. Philo repräsentirt die theoretische Richtung; die Therapeuten und Essener die praktische. Auch dogmatische Differenzen ergaben sich. Philo betont die Willensfreiheit. Die Essener waren Deterministen, wie denn der Separatismus eine Neigung zum Determinismus hat. In dieser Beziehung aber erscheint der Essenismus von heidnisch-philosophischer Anschauung stärker beeinflußt, als Philo. So müssen wir annehmen, daß in der Mischung der alexandrinischen Religionsphilosophie bald mehr das Judenthum, bald mehr die heidnische Philosophie überwog.

Diese jüdische Gnosis drang frühzeitig in die Kirche ein. Sie war ja zum Theil aus dem Gefühl entsprungen, daß das Judenthum nicht mehr genüge, daß es einer weltumfassenden Religion bedürfe. Diese Religion, welche Raum bot für Juden und Heiden, war nun im Christenthum da. Aber man versteht auch sehr wohl, wie diese Richtung innerhalb der Kirche das Bestreben haben konnte, das Christenthum nach sich zu gestalten, statt sich selbst vom Christenthum überwinden zu lassen. Es liegt das eben im Charakter der Gnosis. Nachdem der Jude das Erkennen, die Philosophie zum Entscheidenden in seinem religiösen Leben gemacht hatte, mußte sich diese Auktorität, die philosophische Idee, ebensowohl über die Offenbarung in Christo, wie über die Offenbarung des alten Testamentes erheben. Denn alttestamentliche wie neutestamentliche Religion sind doch darin eins, daß sie Religion sind, sich auf Offenbarung gründen und im Glauben vollziehen. Die Gnosis hat dagegen gerade darin ihr Wesen, daß sie, wenn auch in den verschiedenen Systemen in sehr verschiedener Konsequenz, Religion, Offenbarung und Glauben in Philosophie und Erkennen aufzulösen sucht. Nur aus diesem principiellen Verhältniß ist es begreiflich, wie die der Zahl nach verglichen mit Heiden und Juden doch geringen Essener und Anhänger der alexandrinischen Religionsphilosophie schon in frühen Zeiten der Kirche eine so große häretische Bedeutung gewinnen konnten. Es läßt sich diese Thatsache mit der anderen vergleichen, daß die der Zahl nach gleichfalls nicht so bedeutenden christlich gewordenen

Phariſäer eine außerordentlich gefährliche Wirkſamkeit haben konnten, wie uns die früheſten Pauliniſchen Briefe erkennen laſſen. Phariſäer und Eſſäer ſind eine principielle Verkehrung der altteſtamentlichen Offenbarung, jene auf geſetzlichem, dieſe auf ethniſch-philoſophiſchem Boden. Aber der Sauerteig der Phariſäer wie der Eſſäer wirkt ſogleich im Bereich des Chriſtenthums und folgt der Nöthigung ſeiner häretiſchen Natur. (1 Kor. 5, 6).

So ſehen wir denn in Koloſſä, wie in den Gemeinden, auf die ſich die Paſtoralbriefe beziehen, alſo im vorderen Kleinaſien und auf Kreta judaiſirende Gnoſtiker auftreten. Wie verhalten ſich die Irrlehrer der Paſtoralbriefe zu denen des Koloſſerbriefs? Ueber ihren Urſprung im Judenthum laſſen uns dieſe Schriften nicht im Zweifel. Tit. 1, 10 werden unter den Häretikern „μάλιστα οἱ ἐκ περιτομῆς“ hervorgehoben und beſonders vor „Ἰουδαϊκοὶ μῦθοι“ und „μάχαι νομικαί“ gewarnt (1, 14; 3, 9); dem entſprechend heißt es von ihnen 1 Tim. 1, 7 „θέλοντες εἶναι νομοδιδάσκαλοι“. Ganz dem entſpricht der Zuſammenhang der koloſſiſchen Irrlehrer mit dem Judenthum, ſofern dieſelben auf „Feſte, Neumonde und Sabbathe“, dann aber auch auf die „Beſchneidung“ Werth legten (Kol. 2, 11, 16). Nur machen wir die Bemerkung, daß die Irrlehrer der Paſtoralbriefe mit den letzteren verglichen einen Fortſchritt zum Heidenthum hin erkennen laſſen. Denn die eben angegebenen Züge, welche für Heiden und Heidenchriſten abſtoßend ſein mochten, fehlen bei ihnen. Dennoch bewegte ſich auch ihre Theologie ſonderlich in Geſetzesfragen, wie jene Stellen beweiſen. Es gehörten dahin aber auch die vom Apoſtel genannten „γενεαλογίαι“ 1 Tim. 1, 4; Tit. 3, 9. Dieſelben ſind nicht, wie Baur gemeint hat, die Aeonenreihen oder Syzygien der heidenchriſtlichen Gnoſtiker des zweiten Jahrhunderts. Es kann ſchlechterdings nicht erwieſen werden, daß dieſelben von den Gnoſtikern je ſo genannt worden wären; und nur Väter des dritten Jahrhunderts haben unſeren Ausdruck auf jene Emanationen angewendet. Uebrigens widerſprach ſich auch Baur ſelbſt, wenn er ſo erklärte und die Irrlehrer dennoch für Marcioniten erklärte. Denn das Syſtem Marcions kennt keine Aeonenreihen. Endlich können die letzteren auch nicht „ἀπέραντοι“ (1 Tim. 1, 4) genannt werden, da ſie keineswegs unendlich, ſondern vielmehr nach beſtimmten ſymboliſchen Zahlen in pythagoräiſcher Weiſe geordnet waren. Wir haben es überhaupt mit einer Erſcheinung judenchriſtlicher Gnoſis zu thun, die keine Emanationen kennt, und mit Thatſachen des erſten, nicht des zweiten chriſtlichen Jahrhunderts.

So bietet denn nicht die marcionitische oder valentinianische Gnosis, sondern die alexandrinische Religionsphilosophie die Erklärung dieses Ausdrucks. Bei Philo sind die Genealogien des Pentateuch und der ganze geschichtliche Inhalt desselben, welchen er zusammenfassend „τὸ γενεαλογικόν" nennt, der Gegenstand, welchem er mit Hülfe der allegorischen Auslegung seine Philosophie und besonders seine Ethik entnimmt. Die einzelnen Personen der heiligen Geschichte in ihrem verwandschaftlichen Verhältniß erschienen ihm als „τρόποι τῆς ψυχῆς", als sittliche Seelenzustände, die denn auch belohnt oder bestraft werden. In diesem Sinn will demnach unser Ausdruck verstanden sein.*) Hier öffnet denn die „Unermeßlichkeit" des genealogischen Materials der Phantasie des Allegoreten Thor und Thür; die einfache Geschichte wird zur Mythe, und das Ganze ein eiteles Gerede, daher den Irrlehrern mit Recht vorgeworfen wird, daß sie, die mit dem Anspruch auftreten, Gesetzeslehrer zu sein, weder verstehn, was sie sagen, noch auch das Gesetz d. h. die Thorah als das achten, was sie ist (1 Tim. 1, 6, 7). Während sie das Gesetz für ihre Philosophie, ihre Speculationen mißbrauchen, wird der wahre Zweck des Gesetzes gänzlich bei Seite gesetzt, nämlich Liebe aus reinem Herzen und gutem Gewissen und ungefälschtem Glauben. Dies alles nun hat der Christ in Christo, und aus dem aufrichtigen Glauben geht die Liebe, als des Gesetzes Erfüllung, hervor; daher für den Christen das Gesetz nicht mehr vorhanden ist. Was aber den Irrlehrern fehlt, das ist eben der ungefälschte Glaube; sie haben nur einen Scheinglauben (1 Tim. 1, 5 ff).

Was liegt denn nun aber alledem zu Grunde? Worauf stützen sich die Irrlehrer und was haben sie für ein Ziel im Auge, wenn sie den wahren Glauben und damit die Wahrheit selbst verfehlen (1 Tim. 1, 6; 2 Tim. 2, 18)?

Es ist eine eigenthümliche Erkenntniß oder Philosophie, welche als eine solche, die das Gegentheil dessen leistet, was ihr Name sagt, als eine „ψευδώνυμος γνῶσις" eine „lügnerische Erkenntniß" bezeichnet werden muß (1 Tim. 6, 20). So wird auch den Irrlehrern des Kolosserbriefs eine „Philosophie" zugeschrieben, welche auf die Ueberlieferung der Menschen zurückgeht und zum Inhalt nicht Christum, sondern die Elemente der Welt hat (Kol. 2, 8). Damit ist ja kurz und treffend das Wesen aller Philosophie gekennzeichnet. Ihr Inhalt kann nur die Natur samt ihren Gesetzen

*) So richtig Mangold, Dähne folgend; vgl. des ersteren: Irrlehrer der Pastoralbriefe S. 90 ff.

ſein, und ihre Form geſtaltet ſich nach der geſchichtlichen Ueberlieferung der menſchlichen Meinungen über jenen Gegenſtand. Im Gegenſatz hiezu ſteht die Heilsoffenbarung Gottes in Chriſto. Das Weſen jener Irrlehrer nun beſteht in einer Verkehrung des Glaubensinhaltes, d. h. der Heilsoffenbarung durch ſolche philoſophiſchen Grundanſchauungen.

Was waren dieſe Anſchauungen? Es war der Dualismus von Geiſt und Materie, von Idee und Wirklichkeit, an welchem Platos Philoſophie ihre Grenze fand, der im Neupythagoräismus und ebenſo in der alexandriniſchen Religionsphiloſophie herrſcht, wie er ſich ſpäter durch alle die großen gnoſtiſchen Syſteme des zweiten Jahrhunderts hinzieht. Da wo dieſer Dualismus nicht blos rein philoſophiſch und theoretiſch bleibt, ſondern praktiſch religiös wird, da erklärt er die Materie, den Leib und was mit der Sinnlichkeit gegeben iſt für unrein und ſündig und ſucht das Geiſtesleben allen Banden der Sinnlichkeit zu entziehen. Der Sitz der Sünde und alles Uebels wird in der Verbindung der Seele, d. i. des reinen Lichtſtoffs mit der Materie gefunden und die Erlöſung von Sünde und Uebel in der Loslöſung der Seele von allem Sinnlichen. So waren den Eſſäern nicht nur gewiſſe Speiſen, als beſondere Repräſentanten der Sinnlichkeit verboten, wie Fleiſch und Wein, ſondern jede Mahlzeit mußte durch eine prieſterliche Weihung gewiſſermaßen der Sinnlichkeit entkleidet und zur Paſſahmahlzeit erhoben werden, durch welche man nicht ſowohl einen neuen Aufenthalt in dieſer argen Welt nehmen, ſondern dieſelbe als das wahre Aegypten zu verlaſſen gedenke.*) Die Eſſener faßten dieſe Sache ſo ernſt auf, daß ſie lieber Hungers ſtarben, als daß ſie ſtatt jener geweihten Speiſe gemeine gegeſſen hätten. Der Eſſenismus hat zu ſeiner Grundlage die Verzweifelung an den religiös ſittlichen Zuſtänden der antiken Welt, die ihm eine rettungslos verlorene iſt. Gerettet werden nur die wenigen, welche die „Heilung“ an ſich vornahmen, welche ſie, die „Aerzte“, bieten. Es gilt aber ein eigentliches Flüchten aus der Welt ſamt ihren Inſtitutionen, wie Staat und Ehe. Daher zogen ſich die Eſſener Paläſtinas zuletzt in die Wüſte am todten Meer zurück. Mit dem Dualismus verband ſich alſo ein ſchroffer Peſſimismus in Bezug auf die vorhandene Weltordnung. Wiederum konnte die ganze Anſchauung in dieſer ihrer negativen Art nur einen feſten Halt haben, wenn ſie zugleich als Determinismus auftrat, d. h. mit der Behauptung, daß dieſer Gang der Dinge durch eine ewige Nothwendigkeit alſo beſtimmt ſei.

*) Vgl. Mangold a. a. O. S. 53.

Sehen wir nun auf die Irrlehrer unserer Briefe, so verboten sie gewisse Speisen zu genießen (1 Tim. 4, 3). Der Apostel betont dagegen, daß Gott auch solche Speisen zum Genuß mit Danksagung für die Gläubigen geschaffen habe. Und während jene gerade eine sonderliche Erkenntniß für sich in Anspruch nahmen, kraft deren sie solche Unterscheidung machten, hebt der Apostel hervor, daß der Gläubige als solcher die Wahrheit erkannt habe; für ihn ist jedes Gottesgeschöpf gut und nichts verwerflich, wenn es mit Dank hingenommen wird, denn es wird, wie es durch die erste Schöpfung geworden, von jedem Flecken gereinigt durch das Wort der zweiten Schöpfung und durch Gebet. In diesem Sinn ist dem Reinen alles rein (Tit. 1, 14). Und der Wein, der den Essenern als Trank der Unvernunft und Gift (φάρμακον ἀφροσύνης) verboten war, ist dem Christen nicht nur als Gottes Gabe erlaubt, sondern für leibliche Bedürfnisse als Arznei geboten (5, 23).

Wie aber die strengeren Essener auch die Ehe verboten, so thaten auch die Irrlehrer unserer Briefe (1 Tim. 4, 3). Ob sie dieses Verbot ganz allgemein hinstellten, darf fraglich bleiben. Denn wenn sie es in Berücksichtigung der Durchführbarkeit nicht allen Christen zumutheten, sondern nur den Vollkommenen, so ändert dies an dem Princip nichts. Das Weib erschien den Essenern als die Natur und das Sinnliche repräsentirend unrein. Setzten nun auch unsere Irrlehrer das Weib wegen der geschlechtlichen Beziehung herab, so war dagegen für sie auf der andern Seite kein Grund vorhanden, Frauen, welche der geschlechtlichen Beziehung entkleidet waren, den Männern als geschlechtslos nicht gänzlich gleich zu stellen. So gestatteten sie denselben öffentlich zu lehren (1 Tim. 2, 12) und hatten sich besonders die Witwen ausersehen, um unter ihnen und durch sie Propaganda zu machen (1 Tim. 5, 13—15; 2 Tim. 3, 6. 7).

Der Apostel verwirft das Eheverbot und stellt die Ehe unter die guten Stiftungen der Schöpfung Gottes, daher sie dem, der in sie als Gottes Stiftung mit Dank gegen den Schöpfer tritt und der durch Gottes Wort sie heiligt, nur zum Segen gereichen kann (1 Tim. 4, 3 ff). Das Weib aber wird durch Kindergebären, statt dem Heil entfremdet zu werden, demselben vielmehr näher gebracht, wenn sie anders in Glaube, Liebe und Heiligung verharrt (2, 15).

Wir dürfen von hier aus weiter gehen und schließen, daß die Irrlehrer gleich der Ehe auch die staatliche Ordnung verworfen haben werden. So hatten sich die Essener zuletzt in die Wüste des todten Meeres zurückgezogen. Wie das irdische Leben in der Ehe und Familie seinen Ursprung,

so hat es im Staate seine dauernde Verfassung und Erscheinung. Diese zu negiren, forderte die Konsequenz essenischer Weltanschauung; es lag aber christlichen Essenern um so näher, als der heidnische Staat die neue Religion verfolgte. Im Gegensatz dazu fordert der Apostel auf, im Gebet auch der Könige und aller Obrigkeit zu gedenken und hebt den Segen hervor, den die Obrigkeit als göttliche Stiftung hat (1 Tim. 2, 2). Wir werden hier an Röm. 13, 1 ff erinnert und veranlaßt, auch dort eine ähnliche Veranlassung des längeren Zusammenhangs anzunehmen, da die in Röm. 14, 1 ff. geschilderten Schwachen im Glauben unter essenischem Einfluß gestanden haben müssen.

Gleicherweise fassen wir auch die Ermahnung an die Sclaven auf, nicht dies ihr Verhältniß als durch das Christenthum gelöst anzusehen (1 Tim. 6, 1. 2; Tit. 2, 9. 10). Denn die Essener verwarfen die Sclaverei principiell. Daher mußte die Irrlehre besonders christlichen Sklaven verlockend erscheinen. Das Christenthum aber tritt nicht revolutionirend gegen solche Institute auf, sondern macht sie zunächst erträglich und beseitigt sie allmählich ohne Gewaltmittel auf dem Wege der Freiheit.

Derselbe Pessimismus und Dualismus, welcher diese essenischen Christen hinderte, in der Ehe oder der Obrigkeit göttliche Stiftungen zu erkennen, die vom Christenthum als einer göttlichen Offenbarung anerkannt werden und eben darum auch einer Verklärung und Heiligung durch dieselbe fähig sind (ἁγιάζεται διὰ λόγου θεοῦ 1 Tim. 4, 5), ließ sie auch die Allgemeinheit des Heilswillens Gottes und der Gnade in Christo leugnen. Wir können nicht näher bestimmen, in welcher Weise die Häretiker ihren Dualismus ausdrückten. Ihre Grundanschauung führte aber gewiß dahin, wohin die Gnostiker des zweiten Jahrhunderts, die Erben ihrer Principien, gekommen sind, die Menschen in die drei bekannten Klassen einzutheilen: πνευματικοὶ oder Gnostiker, ψυχικοὶ oder im Gemeinglauben der Kirche stehende, ὑλικοὶ oder Heiden und Ungläubige, und nur die ersten als zur wahren Seligkeit bestimmte, die letzteren aber als verworfene zu erklären, während der mittleren Klasse nur eine beschränkte Seligkeit zuerkannt wurde.

Der Apostel stellt nun jenem heidnisch philosophischen Determinismus und Dualismus die Universalität der Gnade Gottes in Christo so klar gegenüber, daß man von je her in diesen Worten eine Widerlegung der Prädestinationslehre gefunden hat. Er fordert zum Gebet für alle Menschen auf, wie es der Wille Gottes, des Heilandes, ist, daß allen Menschen geholfen werde und daß nicht blos eine auserwählte Klasse, sondern

alle zur Erkenntniß der Wahrheit kommen. Das ist freilich nur möglich, wenn die Erkenntniß der Wahrheit nicht in einer besonderen Philosophie besteht, wie sie die Häretiker haben, sondern im Gemeinglauben der christlichen Kirche. Wie aber der Eine Gott Schöpfer aller Menschen ist, so ist auch das Heil in dem Einen Menschen, der sich als Lösegeld dahingegeben hat, für alle vorhanden. Von dieser Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens vermag Paulus als der berufene Heidenapostel vollwichtiges Zeugniß abzulegen (1 Tim. 2, 1—7; 4, 10; 6, 13; Tit. 2, 11). Wenn nun unsere Briefe zugleich bei den Irrlehrern eine gesetzliche Richtung und eine Werthschätzung asketischer Werke voraussetzen, so widerspricht das dem Determinismus derselben nicht. So lehrt der Calvinismus zugleich die Prädestination und eine gesetzliche Gebundenheit, wie z. B. an das alttestamentliche Sabbathgesetz. Daher sehen wir, daß der Apostel 1 Tim. 1, 11 ff. sein Evangelium von der Gnade jenem gesetzlichen Zug gegenüberstellt. Ebenso betont Tit. 3, 4 ff. die Allgemeinheit der Gnade und des Erbarmens des rettenden Gottes, wie sie sich in der Taufe als dem Bad der Wiedergeburt erweist, im Gegensatz zu der asketischen Werklehre der Häretiker, wie zu ihrem Spiritualismus, welcher die Taufe als sarkisches Gnadenmittel ausschloß.

Aber die gnostische Grundanschauung der Irrlehrer mußte auch eine eigenthümliche Theologie und Christologie mit sich bringen, und unsre Briefe lassen uns darauf schließen. War ihnen der Gottesbegriff der alexandrinischen Religionsphilosophie eigen, so konnte Gott als das reine unbestimmbare Sein nicht in solcher Weise Urheber des Erlösungswerkes sein, wie dies der Gemeinglaube der Kirche behauptete. Auf dem Standpunkte der Gnosis vollzieht sich ja die Erlösung wesentlich dadurch, daß man Gott nach seinem wahren aber der Menge und auch den Gläubigen verhüllten Sinn erkenne. Gott selbst ist als über alle Affecte erhaben auch nicht weiter an der Erlösung betheiligt. Im Gegensatz zu dieser Anschauung wird Gott selbst in unseren Briefen häufig Heiland genannt (σωτὴρ 1 Tim. 1, 1; 2, 3; 4, 10; Tit. 1, 3; 2, 10; 3, 4), wird ihm ausdrücklich der Heilswille zugeschrieben (1 Tim. 2, 3—4); im Gegensatz hiezu ist wohl auch in sämmtlichen drei Briefen dem gewohnten Segenswunsch des Apostels in den Grußüberschriften χάρις καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρός ꝛc. ein ἔλεος eingefügt, um hervorzuheben, daß die erbarmende Liebe Gottes der Grund unserer Erlösung sei. So wird auch Tit. 3, 5 unsere Erlösung nicht auf die Werke, sondern auf das Erbarmen (ἔλεος) Gottes zurückgeführt.

Kann aber Gott als reines Sein oder als „Geist" im Sinn der Gnostiker an der Erlösung im Sinne des Glaubens nicht betheiligt sein, so gilt dies auch von dem Göttlichen oder vom „Geist" in Christo, dem Erlöser. Das Werk Christi konnte nach der Anschauung dieser Gnostiker kein anderes sein, als die Offenbarung des unbekannten Gottes für das Erkennen der Menschen. So hat die menschliche Natur Jesu, „das Fleisch", mag dies nun scheinbar oder wirklich sein, mit der Erlösung nichts zu schaffen. Leugneten sie nach 2 Tim. 2, 18 die Auferstehung des Leibes, so konnten sie auch nicht die Auferstehung Jesu anerkennen (1 Kor. 15, 12. 13); da sie aber das Göttliche in Christo nicht leugneten, so konnten sie seinen Tod und Leiden und als Voraussetzung desselben seine Fleischwerdung nicht lehren. Dies ist denn auch der Sinn des so oft mißverstandenen Wortes 2 Tim. 2, 8 „halt im Gedächtniß Jesum Christum als auferweckt von den Todten, aus dem Samen Davids, nach meinem Evangelium". Das Evangelium des Apostels steht gegenüber dem häretischen, welches diese zwei großen Thatsachen, den Anfang und das Ende irdischen Lebens Jesu leugnet. Wie hier so betont auch anderswo der Apostel die Menschheit des Erlösers, der nur als Mittler zwischen Gott und Menschen und nur durch seine Selbsthingabe am Kreuz Erlöser werden konnte (1 Tim. 2, 5. 6). Da die Irrlehrer das Göttliche oder den Geist in Christo anerkannten, so wird in dieser Stelle der Erlöser „der Mensch Christus Jesus genannt; während es Tit. 2, 13. 14 heißt: „wir erwarten die Erscheinung der Herrlichkeit unseres großen Gottes und Heilandes Jesu Christi, der sich selbst für uns dahingegeben hat." Aber auch hier ruht der Nachdruck darauf, daß Gott in Christo nur durch das tiefste menschliche Leiden die Erlösung vollbracht hat.

Sonderlich stellt aber ein Bekenntniß des Apostels das Geheimniß der Gottseligkeit und des Glaubens gegen solche Gnosis fest, wenn es 1 Tim. 3, 16 heißt: „Der offenbart ward im Fleisch, ward gerechtfertigt im Geist, erschien Engeln, ward gepredigt unter Heiden, geglaubt in der Welt, aufgenommen in die Herrlichkeit."

Hier ruht der Nachdruck auf dem ersten Satz und alle übrigen bilden Gegensätze, deren harmonische Vereinigung mit jenem ersten Hauptsatz eben das Geheimniß der Gottseligkeit ausmacht. Was die menschliche Philosophie nicht anerkennen möchte, das hat Gott im Erlösungswerk verwirklicht. Der im Fleisch erschien und betheiligt an der Menschennatur, der hat sein heiliges göttliches Wesen erwiesen im Leben und im Tod also, daß er vom Geiste Gottes, der ihn von den Todten auferweckte, als der

Heilige, der die Verwesung nicht sehen sollte, gerechtfertigt worden ist. Als Herr der Leiber und der Geister ist er auch im Geisterreich erschienen und hat sich als den dargestellt, vor dem jedes Knie sich beugen muß auch derer die im Himmel sind (Phil. 2, 9. 10; Kol. 2, 15). Und wie der im Fleisch erschienene über die Geister herrscht, so hat er, obwohl dem jüdischen Stamm angehörend eben dem Fleische nach, Prediger gefunden, die ihn den Heiden verkündigen. Und seine menschliche Niedrigkeit hat nicht verhindert, daß in der Welt an ihn geglaubt wurde; wie sein Fleisch nicht unfähig war in die Herrlichkeit erhoben zu werden.

So will denn dieser bekenntnißartige Ausdruck der Grundthatsachen des Heils nicht an und für sich selbst, sondern im Gegensatz zu jener häretischen Richtung angesehen werden. Eine solche antithetische Auffassung des Inhaltes unserer Briefe ist uns geboten, wie der Apostel am Schluß des erstes Timotheusbriefs umgekehrt seine Ermahnungen dahin zusammenfaßt, daß er sagt; „O Timotheus, bewahre die Ueberlieferung und vermeide die profanen Kenophonien und Antithesen der fälschlich sich nennenden Gnosis (*βεβήλους κενοφωνίας καὶ ἀντιθέσεις τῆς ψευδονύμου γνώσεως*), die einige sich zuschreiben, nachdem sie vom Glauben abgeirrt sind" (1 Tim. 6, 20. 21).

Baur hat in dem Wort „*ἀντιθέσεις*" den Hauptbeweis für seine Behauptung gefunden, daß die Irrlehrer die Schule des Marcion seien; wahrscheinlich hat seine ganze Hypothese, welche unsere Briefe in die Zeit Marcions, d. h. in die Mitte des zweiten Jahrhunderts versetzt, von diesem Worte ihren Ursprung genommen, da die „Antithesen" das Hauptwerk Marcions waren.

Der antinomistische Gnostiker stellte in dieser Schrift den Widerspruch von Gesetz und Evangelium, von Altem und Neuem Testamente fest, wie ja darin der Grundzug seines Systemes bestand.*) Daß diese Auffassung unmöglich sei, hat sich aus der bisherigen Untersuchung ergeben. Denn wir haben gesehen, daß die Irrlehrer sich keineswegs negativ oder antithetisch zum Alten Testament verhielten, da ihnen vielmehr die *Ἰουδαικοὶ μῦθοι* und *μαχαὶ νομικαὶ* vorgeworfen und sie selbst als solche bezeichnet werden, die *νομοδιδάσκαλοι* sein wollen. Sie verhalten sich

*) Tertullian: Adversus Marcionem I, 19; II, 29; IV, 1. An der ersten Stelle heißt es: „Antitheses Marcionis, id est contrariae oppositiones, quae conantur discordiam evangelii cum lege committere, ut ex diversitate sententiarum utriusque instrumenti diversitatem quoque argumententur deorum".

also zum Gesetz wie Anhänger der alexandrinischen Philosophie, zugleich gnostisch und gesetzlich, nicht aber wie die durchaus antinomistischen Marcioniten. So fehlt endlich in der Polemik unserer Briefe jegliche Beziehung auf den Dualismus in der Gottheit, wie er dem heidenchristlichen Gnosticismus Marcions zu Grunde liegt. Was aber ebenso wichtig ist: Baur hat das Wort gänzlich aus dem oben angeführten Zusammenhang gerissen. Nicht um den Gegensatz von Gesetz und Evangelium oder Altem und Neuem Testament handelt es sich da, wie in den Antithesen Marcions; es wäre auch sehr befremdlich, daß von diesem Kern der Häresie nirgend in unseren Briefen außer in diesem einzigen Worte die Rede wäre. Sondern wie der Zusammenhang zeigt, sind die Antithesen gemeint, welche die pseudonymos Gnosis gegen die Pistis aufstellt. Es sind die Antithesen derer, welche der gesunden Lehre widersprechen (*ἀντιλέγοντες*), unter denen nach Tit. 1, 9. 10 gerade die ärgsten aus der Beschneidung stammen, was sehr übel mit der heidenchristlichen Gnosis Marcions stimmt. In diesem Sinn heißen die Gegner auch „*ἀντιδιατιθέμενοι*" 2 Tim. 2, 25. Aber das Wort will überhaupt nicht isolirt betrachtet sein, sondern zusammengenommen mit einem Haupt- und Eigenschaftswort: „profane Kenophonien und Antithesen", welche die lügnerische Gnosis dem Glauben entgegenstellt (vgl. 2 Tim. 2, 16). Nehmen wir sogleich ein konkretes Beispiel, welches zeigt, was der Apostel unter jenen Ausdrücken versteht. 2 Tim. 2, 18 wird als eine Kenophonie, durch welche der Glaube umgestürzt werde, der Satz der Irrlehrer bezeichnet, daß die Auferstehung schon geschehen sei. Dieser Satz ist eine solche Antithese der Gnosis. Zunächst wird dadurch dem Glaubensartikel, daß die Auferstehung des Leibes geschehen werde, widersprochen und derselbe aufgehoben (*πίστις ἀνατρέπεται*). Es folgte aber diese Negation aus der gnostischen Grundanschauung, daß das Fleisch und alles Hylische unrein sei und daß sich die Erlösung nur auf den Geist, das Gottverwandte, den erkennenden Theil des Menschen beziehe. Das ist ein aus der griechischen Philosophie in die alexandrinische Gnosis verpflanzter, ächt heidnischer Gedanke. Daher werden die Kenophonien und Antithesen der Gnosis vom Apostel mit Recht „profan" genannt. Inwiefern aber beweisen sich die Antithesen zugleich als Kenophonien? Dem Glaubensartikel wird nicht die reine Negation gegenübergestellt, sondern ein gleich klingendes aber inhaltleeres Wort. So hat die Gnosis immer verfahren; zuletzt noch in umfassendster Weise das Hegelsche System. So kennt Hegel eine Dreieinigkeit, eine Gottmenschheit, eine Erlösung, einen heiligen Geist ꝛc. Aber in dem gnostischen Denken wird

stets ein solches Wort zu einer Kenophonie, einer vox vacua. So leugneten jene Irrlehrer die „Auferstehung“ nicht schlechthin und in jedem Sinne des Wortes; sie behaupteten vielmehr eine Auferstehung, aber nur im übertragenen Sinn vom neuen Leben des Geistes, welcher die vollkommene Erkenntniß erlangt habe, die ihre Gemeinschaft biete. Nun ist es ja richtig, daß mit der wahren christlichen Erkenntniß der Anfang eines neuen Lebens im Menschen gesetzt sei. Aber dieser Anfang erfordert gerade als Ende und Ziel die Auferstehung des Leibes. Indem die häretische Gnosis das leugnet, erweist sie sich schon als eine falsche; und daher ist es selbst eine große Lüge und Kenophonie, daß durch sie jene Auferstehung des inneren Menschen, des Geistes stattfinde, da sie statt der befreienden und belebenden Wahrheit dem Geist vielmehr Lüge zuführt. Solche Lüge bringt aber nicht nur um die Wahrheit, sondern auch um das Leben, denn sie stammt vom Teufel, dem Vater der Lüge und des Mordes, und die ihr verfallen sind, befinden sich in der Gewalt desselben (2 Tim. 2, 26; 1 Tim. 4, 1).

So liegt in der That gerade in dem Hauptanspruch dieser Richtung, eine Erkenntniß zu gewähren, welche die Erlösung im Menschen vollziehe, eine furchtbare und tödtliche Lüge, und konnte solcher Gnosis kein treffenderes Prädicat gegeben werden als „pseudonymos“.

Aber unsere Briefe haben neben der Bestreitung dieser Irrlehre noch einen anderen Hauptinhalt. Das sind die Anweisungen über die Gemeindeordnung, die Bestimmungen über Episkopat oder Presbyterat und Diakonat, wohin auch das Amt der Diakonissen zu rechnen ist, welche hier Witwen genannt werden. Gerade über diesen Gegenstand verbreiten sich der Titusbrief und das erste Sendschreiben an den Timotheus besonders ausführlich, während die „gesunde Lehre“, welche der Irrlehre gegenübergestellt wird, vielmehr vorausgesetzt als dargestellt wird. Wir haben nun Grund, anzunehmen, daß jene Aufzeichnungen über die Gemeindeordnung ebenwohl gegen die Irrlehrer gerichtet waren. Ihrer ganzen Art nach mußten diese gegen die amtliche Ordnung sein. Wie die obige Untersuchung gezeigt hat, können sie von einer revolutionären Tendenz nicht freigesprochen werden. Ihr theoretischer Dualismus wendete sich practisch gegen die Ehe, gegen die staatliche Obrigkeit, gegen die Sklaverei als Rechtsinstitut. Wie sollte er sich nicht gegen eine amtliche Ordnung der Gemeinde gerichtet haben, die auf ganz anderen Grundsätzen ruhte, als

jener dualistischen Gnosis. Die Negation des Amtes liegt überhaupt im Wesen der Gnosis. Gegen solche Negation sind die ignatianischen Briefe gerichtet, die die Feststellung der amtlichen Ordnung hauptsächlich zum Zweck haben.*)

Im Mittelalter sehen wir gnostische Sekten nicht nur gegen eine verkehrte Hierarchie, sondern gegen die amtliche Ordnung überhaupt streiten. Das setzen im Zeitalter der Reformation reformirte Strömungen fort, und zwar die, in denen der dualistische Prädestinatianismus überwiegt.

Nun dürfen wir uns nicht vorstellen, daß die Häretiker jener Urzeit der amtlichen Ordnung die Anarchie oder die absolute Demokratie gegenüberstellten. Vielmehr wissen wir, daß die Essener ein streng gegliederter Orden waren. So besaßen manche dieser essenischen Christen von ihrem Ordensleben her eine Befähigung für die Leitung religiösen Lebens und religiöser Thätigkeiten, zugleich aber auch nicht nur ein starkes Begehren nach solchen Aemtern, sondern die häretische Selbstüberhebung, vermöge deren sie um ihrer Heiligkeit und Erkenntniß willen jene Aemter für sich in Anspruch nahmen. Sie werden ihre Gnosis und ihre Askese, sonderlich die Ehelosigkeit und die Enthaltung von gewissen Speisen, als die Haupterfordernisse bei der Wahl amtlicher Personen hingestellt haben.

Gegenüber solchen häretischen Ansprüchen gestützt auf häretische Lehre und selbsterwählte Frömmigkeit wird nun die Beschaffenheit der kirchlichen Beamten festgestellt. Vorausgesetzt wird hier als bestehend das Amt des Presbyters oder Bischofs und das Amt des Diakonen. Unsere Briefe zeigen deutlich, daß zwischen Bischof und Presbyter damals noch kein Unterschied vorhanden war, wie dies auch die Väter anerkannt haben. Man vergleiche besonders die Stellen derselben mit Phil. 1, 1. War eine Gemeinde klein, so genügte ihr Presbyter oder Bischof. Erhielt eine größere Gemeinde mehrere Presbyter oder Bischöfe, ein Presbyterium (1 Tim. 4, 14 vgl. A.-G. 20, 17. 28), so lag es in der Natur der Verhältnisse, daß sich hier eine Ueber- und Unterordnung herausbildete. Aber weder diese Thatsache noch auch die Namenunterscheidung für dieselbe, welche den übergeordneten Presbyter nennt, hat ihre Verzeichnung in unseren Briefen gefunden. Entweder war also diese Entwickelung noch nicht eingetreten oder sie hatte für den Verfasser nicht eine principielle Bedeutung. Wir haben demnach ein Recht, dem Episcopat im späteren Sinne des Wortes das

*) Vgl. Baur die Pastoralbriefe, 1835 S. 87.

jus divinum und die kirchliche Nothwendigkeit abzusprechen. Dieselbe kommt nur jenen beiden Aemtern zu, die von Anfang an in der christlichen Gemeinde bestanden, dem Presbyterat oder Episcopat, der es mit der Verwaltung der geistlichen, dem Diakonat, der es mit den leiblichen Angelegenheiten, soweit sie Sache der christlichen Barmherzigkeit sind, zu thun hat. Es sind die beiden Aemter, welche auch die Urgemeinde zu Jerusalem besaß, der Episcopat noch zusammenfallend mit dem Apostolat, der Diakonat ihm zur Seite tretend (A.-G. 6, 1—6).

Während der Name der Diakonen von Anfang an feststand, wechselte der des anderen Amtes, weil in demselben eine Reihe von Functionen vereinigt ist, gerade wie noch heute in verschiedenen Gegenden der evangelischen Kirche der dies Amt bekleidende verschiedene Namen erhält. 1 Thess. 5, 12 ist von solchen die Rede, welche der Gemeinde vorstehen und sie ermahnen (*προιστάμενοι καὶ νουθετοῦντες*); 1 Kor. 12, 28 werden neben anderen Gaben und Aemtern auch *διδάσκαλοι* und *κυβερνήσεις* aufgezählt; Ephes. 4, 11 werden Hirten und Lehrer genannt (*ποιμένες καὶ διδάσκαλοι*); A.-Gs 20, 17. 28 werden dieselben Personen Aelteste und Bischöfe genannt (*πρεσβύτεροι, ἐπίσκοποι*); desgleichen in den Pastoralbriefen hie und da.

So gilt es denn in unseren Briefen nicht die Stiftung eines neuen Amtes, sondern die nähere Bestimmung eines vorhandenen; und zwar nicht sowohl die Feststellung der Functionen dieses Amtes, einer solchen bedurfte es nach der kirchlichen Tradition nicht, als vielmehr des christlich-sittlichen Characters der in dieses Amt einzusetzenden Personen. Gegenüber der häretischen Gnosis und essenischen Heiligkeit, die sich in dies Amt drängt, steht der ächte christliche Glaube und sein Inhalt, die gesunde Lehre, sowie seine Bethätigung, die christliche Sitte der Aeltesten und Diakonen. Wollte die Kirche der um sich fressenden Häresie (2 Tim. 2, 17) mit Erfolg Widerstand leisten, so war das in erster Linie Aufgabe des Amtes. Noch wichtiger aber war es zu verhindern, daß die Häretiker selbst in dies Amt eindrangen.

Daß nun die Angaben unserer Briefe über die amtliche Ordnung in jener bestimmten gegensätzlichen Beziehung zu der Häresie stehen, dürfte man schon von vornherein als sehr wahrscheinlich ansehen. Der Zusammenhang von Tit. 1, 5—8, 9 zeigt dies aber ganz deutlich. Auch das „*ὀρέγεσθαι ἐπισκοπῆς*“ 1 Tim. 3, 1 wird auf die Irrlehrer zu beziehen sein.

Wir haben daher die einzelnen Bestimmungen des Apostels über die

nothwendigen Eigenschaften des kirchlichen Amtes auf ihre Beziehung zu der Häresie anzusehen.

Da finden wir zunächst, was sich von selbst versteht, Tit. 1, 9 aber durch den Zusammenhang noch besonders hervorgehoben ist, daß er dem gläubigen Lehrworte anhangen solle, um in der gesunden Lehre zu ermahnen und die Widersacher zu rügen. Die Nothwendigkeit der gesunden Lehre darzustellen im Gegensatz zur Irrlehre, sind ja unsere Briefe geschrieben; so müssen die, welche das Amt in der Gemeinde haben, in gleicher Weise darauf achten, wie Timotheus und Titus, die Stellvertreter des Apostels (Tit. 2, 1: 1 Tim. 4, 6. 16). Unter den sittlichen Forderungen nun, die der Apostel an Presbyter und Diakonen stellt, tritt als befremdlich hervor das „μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ" 1 Tim. 3, 2. 12; Tit. 1, 6. Noch immer stehen sich die beiden Auffassungen gegenüber, von denen die eine das Wort gegen eine aus dem Heidenthum oder Judenthum herstammende Polygamie, die andere gegen eine Deuterogamie gesagt sein läßt. Beide Erklärungen sind zu verwerfen. Gegen die erstere spricht neben anderen Gründen 1 Tim. 5, 9, wo zu den Eigenschaften einer „Witwe" gerechnet wird, daß sie gewesen sei „ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή". Da hier an Polyandrie nicht zu denken ist, so kann auch jener ganz analoge Ausdruck nicht von Polygamie verstanden werden.

Wiederum an Deuterogamie zu denken, verbieten andere Schwierigkeiten. Es wäre doch höchst befremdlich, daß der Verfasser unserer Briefe, mag er nun sein wer er will, eine solche Forderung aufgestellt haben sollte, ohne sie näher zu motiviren, da sie noch in den früheren Briefen des Apostels ohne Vorgang ist (1 Kor. 7, 9; Röm. 7, 3); und da unser Verfasser die zweite Ehe unter besonderen Umständen sogar gebietet (1 Tim. 5, 14).

Vielmehr verhält sich die Sache anders. Der bestimmten Forderung „Eines Weibes Mann" schickt der Apostel die allgemeinen voraus: Der Bischof soll untadelig sein, sittlich unangreifbar. Diese Angriffe sind aber nach dem Zusammenhang unserer Briefe nicht ganz unbestimmte, sondern vornehmlich die von den Irrlehrern ausgehenden, da sich diese ja als die heiligen und vollkommenen erschienen. Diese Heiligkeit aber erschien auf ihrem Gipfel in der Ehelosigkeit; so mußten sich ihre Angriffe auf das kirchliche Amt sonderlich auf dieses Gebiet beziehen. Daher verstehen wir, warum unsere Briefe so sehr darauf dringen, daß der Bischof hierin untadelig sei. Und worin anders kann dies bestehen, als in der ursprünglichen Naturordnung Gottes, die Christus wiederhergestellt und geweiht

hat? Wir werden auf die Worte Christi hingewiesen, die sich darauf beziehen, und haben in ihnen die vollständige Erklärung jenes kurzen Spruches. Es ist besonders die Stelle Matth. 19, 3 ff., die hier entscheidet; und sie bietet uns die negativen Möglichkeiten, welche durch jene Position abgewiesen worden. Während die Polygamie damals bei Heiden noch seltener war, als bei Juden, das Verbot der Deuterogamie aber innerhalb der sittlichen Forderungen unmöglich den hervorragenden Ort einnehmen konnte, den jenes Wort inne hat, war dagegen die leichtfertige Ehescheidung bei Juden wie Heiden gleichermaßen im Schwange, wie wir dies aus zahllosen Beispielen kennen, von denen ich nur Josephus, den jüdischen Geschichtschreiber, nenne. Wer es nun mit diesen Dingen ernst nahm, der konnte wohl an einem christlichen Bischof Anstoß nehmen, der sich vor seiner Bekehrung zum Christenthum von einer oder mehreren Frauen geschieden hatte. Da nach Christi Worten die Ehe unzertrennlich ist, so lebte derselbe in einem ehebrecherischen Verhältniß, oder anders ausgedrückt, er war nicht Eines Weibes Mann; wie eine Witwe, die vor ihrer letzten Ehe ein oder mehreremale geschieden war, nicht „als Eines Mannes Weib" gelten konnte (1 Tim. 5, 9). Von einem Bischof, Diakon oder auch einer „Witwe" im besonderen Sinne des Wortes — davon ist später zu zu reden — sollte man dergleichen nicht sagen können, sie sollen vielmehr die Vorbilder der Gemeinde sein. Indem sie aber hierin dem Gebot Gottes und Christi nachkamen, war auch der Tadel jener ehelosen Heiligen abgeschnitten.

Nahe zusammen mit dieser Vorschrift hangt die andere zusammen, daß die im Amt ihrem eigenen Hause wohl vorstehen, gläubige und gehorsame Kinder haben sollen (1 Tim. 3, 4. 12; 5, 4. 8; Tit. 1, 6). War dies nicht der Fall, so zog sich der Bischof die Schmähungen jener Irrlehrer zu, welche ein solches Geschick als die nothwendige Strafe der von ihnen als unsittlich angesehenen Ehe bezeichneten ganz in ähnlicher Weise, wie oft evangelische Pfarrhäuser von Seiten der ehelosen Priester der römischen Kirche dies zu erfahren haben.

Unmittelbar an das Gebot, in wahrer Ehe zu stehen, schließt sich die Forderung der „Nüchternheit" (1 Tim. 3, 23), welche durch die negative „nicht dem Wein ergeben zu sein" näher bestimmt wird. Da ist es nun wohl nicht zufällig, daß in der Aufzählung der Irrlehrer (4, 3 ff.) auf das Verbot der Ehe die Enthaltsamkeit von Speisen und kreatürlichen Gaben Gottes folgt, unter denen besonders an den Wein zu denken ist (5, 23). So gilt denn auch hier, daß ebenso wohl die christliche Freiheit

gewahrt bleibe, als gefordert werden muß, daß das kirchliche Amt nicht das Schauspiel des Mißbrauches dieser Freiheit darbiete. Auf solchen Mißbrauch wiesen die Irrlehrer hin, um die Vortrefflichkeit ihres gesetzlichen Christenthums zu erweisen.

Ferner will der Apostel, daß die Bischöfe gastfrei seien und ohne Habsucht; bei den Diakonen soll darauf gesehen werden, daß sie nicht auf schändliche Weise Vermögen erworben haben oder noch erwerben (3, 2. 3. 8). Dem Scheine nach leisteten die essenischen Irrlehrer als familien- und vermögenlose dies alles. Denn die Essener forderten Gütergemeinschaft. Wenn unser Brief an einer andern Stelle (6, 5 ff.) von verkehrten Menschen redet, die aus der Frömmigkeit einen Erwerb machen, so wird dies dennoch auf manche unter den Irrlehrern zu beziehen sein, die eben unter dem Schein jener Frömmigkeit Besitzthümer in ihre Hände zu bringen suchten. Hat doch das Mönchsgelübde der Armuth nicht gehindert, daß große Reichthümer sich in den Klöstern ansammelten und die Habsucht den Mönchen zur Wurzel aller Uebel werden konnte (6, 10).

In eine besondere Beziehung zu den Irrlehrern muß auch das gesetzt werden, was der Apostel in Bezug auf die Frauen überhaupt und die Witwen insbesondere sagt. Daß solche Asceten und im Schein der Heiligkeit wie der tieferen Erkenntniß einhergehende Leute den Frauen, sonderlich den jüngeren gefährlich sein mußten, kann man von vornherein annehmen und beweist die Erfahrung aller Zeiten. Was die Ehelosigkeit betrifft, so kann auch hierin wieder der römische Priesterstand, oder die römischen Ordensleute als schlagendes Beispiel gelten. Daß jene Annahme aber auch in den Gemeinden wirklich stattfand, auf welche sich unsere Briefe beziehen, sagt 2. Tim. 3, 5 ff. deutlich. Gaben sich nun Frauen der Lehre jener Häretiker hin, so begreift es sich wiederum, daß diese ihnen auch Vorrechte einräumten, welche die gesunde Lehre und Ordnung der Kirche ihnen vorenthielt. Die Konsequenz nöthigte wenigstens, wenn der Mann durch das Princip der Ehelosigkeit seines geschlechtlichen Wesens entkleidet ward, auch das Weib dieses Characters zu entledigen. Dann war auch kein Grund mehr vorhanden, dem Weibe männliche Thätigkeiten, wie öffentliches Lehren und Kritisiren zu verbieten. Der Apostel stellt 1. Tim. 2, 11 ff. die entgegengesetzte Vorschrift fest; und wenn er hier aus dem Hergang des Sündenfalls argumentirt, so that er dies sicherlich, um den judaisirenden Gnostikern auf ihrem eigenen Felde zu begegnen.

Eine besondere Untersuchung aber erfordert, was der Apostel über die „Witwen„ sagt, 1. Tim. 5, 3 ff. Wir lesen A.-G. 6, 1, daß in den ersten Zeiten

der Urgemeinde zu Jerusalem ein Murren der hellenistischen Judenchristen gegen die Hebräer entstand, weil ihre Wittwen bei der täglichen Armenpflege übersehen wurden. Dieser Uebelstand führte zur Stiftung des Diakonates. Seitdem hatte diese für das Christenthum so charakteristische Fürsorge für die Witwen und ihre Hochachtung zu andern Uebelständen geführt. Das zeigt der bezeichnete Abschnitt. Es scheint eine Art von Witwenkultus entstanden zu sein, eine Ueberschätzung der Verlassenheit und Einsamkeit als solcher; und hier traten die Irrlehrer mit ihrer Hervorhebung der Ehelosigkeit ein. Sie mußten es gerade verdienstlich finden, daß jüngere Wittwen unverheirathet blieben und von der Gemeinde erhalten würden. Auf diese nun suchten sie Einfluß zu gewinnen (1. Tim. 5, 15). Der Apostel nun fordert Unterscheidung derer, welche „wirklich" Witwen im Sinne des Christenthums sind und derer, die anders leben, als sie ihrem Stande nach leben sollten. Zunächst betont er, daß Kinder oder Enkel einer Witwe die Verpflichtung haben, für sie zu sorgen, wie es auch die Pflicht jedes Christenmenschen ist, der Witwen seiner Verwandtschaft sich anzunehmen, damit die Gemeinde für diejenigen sorgen könne, die gänzlich verlassen sind (V. 4. 16). Dahin nämlich bestimmt der Apostel den Begriff der Witwe, deren sich die Gemeinde anzunehmen habe, daß sie gänzlich verlassen sei, wiederum aber ganz auf Gott ihre Hoffnung gesetzt habe (V. 5). Ihr gegenüber steht die Witwe, die das Leben zu genießen sucht und wohl gar ihr Hauswesen vernachlässigt. Zunächst nun soll auch das Alter in Betracht kommen, und zwar das Alter welches ebenso eine weitere Ehe ausschließt als zur anstrengenden Arbeit untüchtig macht. Die andere Voraussetzung aber ist, daß die Witwe einen wahrhaft christlichen Lebenswandel geführt habe. Eine solche nun soll in die Zahl derer aufgenommen werden, für welche die Gemeinde sorgt. Die jüngeren sollen dagegen nicht in Betracht kommen. Denn wenn sie im ersten Schmerze ihres Witwenstandes sind, geloben sie zwar, sich Gott ganz hinzugeben und sich einem Leben des Dienstes und des Gebetes zu widmen. Werden sie dann aber Christi überdrüssig und kehrt die Stärke der Sinnlichkeit zurück, so brechen sie ihr Gelübde im Herzen und stören durch Geschwätzigkeit die Zucht christlicher Häuser. Sie sind dann sonderlich die Beute jener Häretiker. Der Apostel will daher, daß dieselben vielmehr heirathen als dem Witwenstande angehören sollen.

Offenbar berührt hier der Apostel Verhältnisse, aus denen sich das nachapostolische Diakonissenthum entwickelt hat. Denn noch erscheinen die Diakonissen nicht als Amt und Institut, das dem Amte der Diakonen bei-

gestellt wäre. In diesem Sinn hat man auch nicht den Namen der Phöbe Röm. 16, 1 aufzufassen. Vielmehr ist dort ganz dasselbe bezeichnet, was hier in V. 10 auftritt. Wenn eine Witwe, besonders eine kinderlose, sich ganz und gar guten Werken, den Gemeindebedürfnissen, besonders der Kranken- und Armenpflege widmete, so ward sie eben damit eine Diakonissin, ohne daß ihr ein besonderes Amt übertragen gewesen wäre. Von einem solchen Amt wissen die neutestamentlichen Schriften noch nichts; und es gehört dies zu den Kennzeichen des hohen Alters der Pastoralbriefe. Daß nun allmählig in eine solche Thätigkeit auch unverheirathete Frauen eintraten und damit den Anspruch erwarben, später als „Witwen" geachtet und von der Gemeinde gepflegt zu werden, ist sehr natürlich. So konnte auch für diese der Name „Witwe" entstehen.*) Dieser Sprachgebrauch aber gehört dem zweiten Jahrhundert an.

Alle diese Anweisungen über Gemeindeordnung sollen dem Timotheus oder Titus — nach dem Ausdruck in 1. Tim. 3, 15 — sagen, wie es im Hause Gottes hergehen muß, sofern dasselbe die Gemeinde des lebendigen Gottes, Säule und Feste der Wahrheit ist. Ohne eine solche Ordnung vermöchte sich die Burg der Wahrheit nicht gegen die Lügenpropheten zu vertheidigen. Zugleich sollen unsere Briefe aber auch Vollmachten und Instructionen für die Apostelgehülfen sein, auf welche sie sich den Gemeinden wie den Häretikern gegenüber berufen können. Was der Apostel dem Titus mündlich aufgetragen hat, vornehmlich die Einsetzung von Presbytern betreffend, das soll er auch schriftlich als Instruction besitzen Tit. 1, 5. So fordert auch der zweite Timotheusbrief mit Rücksicht auf das nahe Ende des Apostels den Timotheus auf, sein Evangelistenwerk zu thun und sein Apostelдiakonat zu erfüllen (2. Tim. 4, 5). Das ist das Charisma des Timotheus, auf welches ihn der Apostel mehrfach hinweist, 1. Tim. 4, 14 ff.; 2. Tim. 1, 6 ff., 2, 1 ff., 4, 2.

Wir treten aber mit diesen Bemerkungen an die letzten Fragen über Entstehung und Abfassung unserer Briefe.

Sehen wir auf die Zeitverhältnisse, wie sie sich in der Untersuchung des Inhaltes darstellten, so ergibt sich zunächst nichts, was uns über die spätere apostolische Zeit hinausführte. Die essenische Häresie wird in jenen Zeiten durch den Kolosserbrief, Anfänge derselben sogar schon durch den Römerbrief konstatirt. Die Pastoralbriefe aber führen uns in Gebiete der

*) Ignat. ad Smyrnaeos epist. cap. XIII „ἀσπάζομαι τοὺς οἴκους τῶν ἀδελφῶν μου σὺν γυναιξὶ καὶ τέκνοις καὶ τὰς παρθένους τὰς λεγομένας χήρας."

Kirche, wo die Voraussetzungen solcher häretischer Entwicklung besonders reichlich vorhanden waren. Auch die Vergleichung des Epheserbriefs nöthigt uns nicht, an eine über das Leben des Apostels hinausreichende Zeit zu denken. Dieses Sendschreiben setzt allerdings vielmehr eine heidnisch-gnostische Richtung voraus, als die judaisirende, welche der Kolosserbrief und die Pastoralbriefe schildern. So mußte doch, könnte man denken, wohl eine längere Zeit verflossen sein, bis auf demselben Boden (1. Tim. 1, 3) diese anders geartete Richtung emporgekommen sein konnte. Aber da der Kolosserbrief schon die judaisirende Gnosis bekämpft, so beweist der Epheserbrief nicht gegen ihr Vorhandensein auch in Ephesus und in weiteren Kreisen, wie denn der Kolosserbrief auch in Laodicea gelesen werden sollte (Kol. 4, 16). Der Apostel hat eben in diesen beiden Briefen die eine und die andere Richtung bekämpft.

Sehen wir dagegen auf die ganze schriftstellerische Art unserer Sendschreiben, so wird man als ihren Charakter bezeichnen dürfen, daß sie zugleich den Eindruck Paulinischen Wesens wie auch eines Fremdartigen machen. Weiter kann man dies näher dahin bestimmen, daß das letztere vom zweiten Timotheusbrief über den Titusbrief zum ersten Timotheusbrief hin zu wachsen scheint. Ganz Paulinisch muthet uns 2. Tim. 4, 6 ff. an; wie dieser Brief überhaupt am meisten konkrete und subjective Aeußerungen enthält. Am stärksten tritt endlich das diesen drei Briefen gemeinsame Fremdartige im ersten Timotheusbrief hervor. So müssen wir denn schon hier feststellen, daß eine Kritik unserer Schriften ihrem Gegenstande nicht gerecht wird, wenn sie nicht jenen für die oberflächliche Betrachtung widerspruchsvollen Eindruck genügend zu erklären im Stande ist.

Das allgemein Pauliniſche näher zu bezeichnen ist weniger nöthig. Hat doch erst das schärfere kritische Auge der neueren Zeit entgegengesetztes wahrnehmen lassen. Nicht nur die allgemeinen Grundanschauungen der Schriften haben jenen Charakter, sondern auch einzelne Ausführungen beweisen das, so im ersten Timotheusbrief das ganze erste Kapitel.

Was nun aber das Fremdartige angeht, so sind es nicht nur eine größere Zahl eigenthümlicher Ausdrücke, sondern es ist der ganze Stil, der uns fremd anmuthet. Wir finden eine Anzahl von Worten, die den Eindruck von Kunstausdrücken machen, wie wir sie sonst bei Paulus nicht wahrnehmen. So: *διδασκαλία ὑγιαίνουσα, λόγοι ὑγιαίνοντες, ὑγιαίνειν ἐν τῇ πίστει, ἑτεροδιδασκαλεῖν, αἱρετικός, ἐπαγγέλλεσθαι, καλὰ ἔργα, ἄνθρωπος θεοῦ*, und andere. Auch wenn man hier annehmen wollte, diese Sprache habe sich als eine mehr esoterische im Kreis der Pauliniſchen

Umgebung gebildet und der Apostel bediene sich derselben in den vertraulichen Briefen an seine Gehülfen, so wird doch das Befremdliche nicht ganz hinweggeschafft. Es scheint, als hätte es zur Entstehung einer solchen Sprache einer längeren Zeit bedurft, als uns das Leben des Apostels darbietet.

Was besonders auffallen muß, ist, daß die Briefe offenbar vieles enthalten, was die Adressaten wußten, weil sie es im mündlichen Verkehr mit dem Apostel gehört hatten; sodaß wir demnach annehmen müssen, die Briefe enthalten vieles, was nicht sowohl für die Adressaten als für andere und um anderer willen geschrieben worden. Tit. 1, 5 wird geradezu gesagt, daß dem Titus die Anweisungen, welche folgen, schon früher mündlich ertheilt worden seien. Das Gleiche muß man von 1. Tim. 2 und 3 behaupten. Hier könnte man nur annehmen, der Apostel habe, was er seinen Gehülfen oft mündlich mittheilte, ihnen schriftlich sagen wollen, damit sie sich wie auf eine Vollmacht berufen könnten. Wäre dies aber wirklich die Entstehung unserer Briefe, so müßte man eine offene Angabe dieses ihres Zweckes und Charakters erwarten.

Hiermit hängt denn das andere zusammen, daß die Sendschreiben nicht den Eindruck der Ursprünglichkeit und Frische der Empfindung machen, der den Paulinischen Schriften eigen ist; mit Ausnahme einiger Stellen des zweiten Timotheusbriefes. Im Allgemeinen fließt die Rede unserer Schriften so ruhig dahin, wie wir dies an Paulus nicht gewöhnt sind. Und man kann nicht sagen, daß die Anweisungen über Gemeindeordnung als Inhalt diese Art mit sich brächten, da die vielen Beziehungen auf die Häresie wohl ein Aufwallen des Apostels veranlassen konnten, wie wir dies aus seinen Schriften kennen. Hiezu kommt ein Widerspruch des Inhaltes im zweiten Timotheusbrief. Denn nach 2. Tim. 4, 6 ff. steht der blutige Tod des Apostels nahe bevor (vgl. Phil. 2, 17); nach 4, 16. 17. 18 hofft der Apostel, daß ihn der Herr auch aus dieser letzten Noth ohne solchen blutigen Eingang in sein himmlisches Reich retten werde.

Zu allen diesen Schwierigkeiten kommt nun endlich noch die weitere, unsere Briefe im Rahmen des Lebens Pauli unterzubringen. Gehen wir vom Titusbrief aus, so wissen wir nicht von einer Reise des Apostels nach Kreta, wie sie der Brief voraussetzt (1, 5). Denn nach Tit. 3, 12 ist Paulus in Freiheit. Der Aufenthalt des Apostels auf dieser Insel nach A.-G. 27 fand dagegen während seiner Gefangenschaft statt. Gleichfalls in Freiheit befand sich der Apostel nach 1. Tim. 1, 3; 3, 14. 15. Wir werden durch diese Angaben auf Verhältnisse des Apostels geführt, wie sie

Apostelgeschichte 19 und 20 geschildert sind. Paulus befand sich in Ephesus, Timotheus in seiner Umgebung. Aber genauer stimmen die Angaben keineswegs überein. Denn nach A.-G. 19, 22 ward Timotheus von Ephesus nach Macedonien vorausgeschickt, statt in Ephesus zu bleiben (1. Tim. 1, 3); sodann will Paulus von Achaja und Macedonien nicht nach Ephesus zurück, sondern nach Jerusalem (A.-G. 19, 21; 20, 1. 3. 16; 1. Kor. 16, 4).

Endlich der zweite Timotheusbrief ist aus der römischen Gefangenschaft geschrieben (2. Tim. 4, 6 ff.; 16 ff.). Hier aber treten andere Schwierigkeiten auf. In Troas hat der Apostel seinen Reisemantel und Bücher gelassen, die soll Timotheus mitbringen, so hat er den Trophimus krank in Milet verlassen (4, 13; 20). Das paßt nicht zu der Reise von Jerusalem in die Gefangenschaft nach Rom, wie sie die A.-G. schildert.

Alle die aufgeführten Schwierigkeiten nöthigen uns, über die Entstehung der Pastoralbriefe anders zu denken, als über die Abfassung der übrigen Pauliniſchen Sendschreiben. Jene sind nicht wie diese unmittelbar von Paulus verfaßt, sondern können nur in einem weiteren Sinne des Wortes und mehr ihrem Inhalte als ihrer Form nach sein Eigenthum genannt werden.

Wir dürfen uns Veranlassung und Abfassung der Briefe folgendermaßen vorstellen. Nach dem Tode des Apostels sammelte man seine Briefe und erkannte in weiten Kreisen, welchen Schatz man an ihnen habe. Da entstand der Wunsch, alles von ihm zu besitzen, was noch festzustellen wäre. Zugleich war gerade in den Gegenden, in welchen das lebhafteste Interesse für Paulus lebendig war, in dem vorderen Kleinasien die essenisch-gnostische Richtung mit stets wachsender Gewalt aufgetreten. Paulus hatte nur ihre ersten Anfänge erlebt, wie wir aus dem Kolosserbrief ersehen. Dennoch mußten Aeußerungen von ihm an seine Gehülfen über dieselbe vorhanden sein. Ganz besonders wichtig aber erschien im Kampf der Kirche gegen die Häreſe die Gemeindeordnung, wie sie der Apostel theils selbst theils durch seine Gehülfen in den neugegründeten Gemeinden einzurichten pflegte. Die Bestimmungen des Apostels aber waren nur mündlich gegeben worden. Jetzt erschien es dringend nöthig, diese Bestimmungen auch schriftlich zu besitzen und durch die Auktorität des Apostels die Gemeinden gegen jene Zerrüttung zu beschützen. Man wendete sich an Timotheus und Titus, die treuen Gefährten des Apostels. Sie waren nicht nur im Besitz kleiner Billete desselben, sondern in ihrem Gedächtniß waren noch sehr lebhaft seine letzten Ermahnungen. So wurden

sie veranlaßt, gewissermaßen den Nachlaß des Apostels, soweit er in ihren Händen und in ihrem Gedächtniß und soweit er sich auf die genannten Bedürfnisse der Kirche bezog, zu redigiren. Da nun alles, was von Paulus Hand vorhanden war, Briefform besaß, so erschien es nothwendig, auch diesen Inhalt epistolisch zu gestalten. Es war das um so leichter, als jene Erinnerungen der Gehülfen eben in Ermahnungen bestanden, also eine Form hatten, die der brieflichen aufs nächste verwandt war. Etwa zehn Jahre mochten nach dem Tode des Apostels verflossen sein. Die Häresie war wie ein Krebsgeschwür gewachsen. Von einem wörtlichen Referat dessen, was die Gehülfen in ihrem Gedächtniß trugen, kann also nicht die Rede sein. Wahrscheinlich wurden die Briefe von Timotheus verfaßt. Daher der gemeinsame Stil. Aber Titus war insofern dabei betheiligt, als auch seine Erinnerungen mit zu Rathe gezogen wurden. So ward dem Gebote genügt, daß durch zweier Zeugen Mund die Wahrheit festgestellt werden solle. Wir haben demnach in den Pastoralbriefen Schriften, die ähnlich angesehen sein wollen, wie ein zweites und drittes Evangelium, als die von Apostelgehilfen verfaßten.

So möchte sich die Eigenthümlichkeit dieser Sendschreiben, dem Paulus so nahe verwandt und doch in vielen Beziehungen fremd zu sein, am besten erklären. Ganz besonders gehört hierher ein merkwürdiger Zug. Wenn unsere Briefe von den Irrlehrern handeln, so ist 1. Tim. 4, 1 ff., 2. Tim. 3, 1 ff., 2, 17; 4, 3 von künftigen Zeiten die Rede; wiederum erscheinen dieselben Irrlehrer nach 2. Tim. 3, 6. 9; 1. Tim. 1, 3 ff. der Gegenwart angehörig. Wir verstehen diese Darstellung vollkommen, wenn wir erwägen, daß die Warnungen und Ermahnungen des Apostels, die sich auf die Zukunft bezogen, mit den gegenwärtigen Erfahrungen der Apostelgehülfen nach dem Tode des Paulus zusammengingen und sich verschmolzen. In ähnlicher Weise mischen sich Paulinische Sprache und Ausdrucksweise des nachpaulinischen Schülerkreises. Wir begreifen aber auch, wie in den Briefen eine nicht ganz gleiche Mischung der zwiefachen Elemente sich zeigen kann. Von je her hat der zweite Timotheusbrief vor den andern den Eindruck eines Werkes des Apostels gemacht. Und wiederum sind es einzelne Stellen dieses Briefes, welche den Charakter unmittelbarer Abfassung durch Paulus tragen. Wir müssen also hier voraussetzen, daß kleine Paulinische Billete zu Grunde liegen. Credner hat ein solches aus 2. Tim. 1, 3. 4 und 4, 6 ff. zusammengesetzt. „So gut wie unausgesetzt gedenke ich deiner in meinen Gebeten, indem ich Tag und Nacht das Verlangen trage, dich zu sehen, eingedenk deiner Thränen,

vergossen dafür, daß ich mit Freude erfüllt werde. Denn eben komme ich als Opfer an die Reihe und die Zeit meiner Auflösung steht bevor. Den guten Kampf habe ich gekämpft, den Lauf vollbracht, den Glauben bewahrt. Fürs weitere harret meiner der Kranz der Gerechtigkeit, welchen mir an jenem Tage verleihen wird der Herr, der gerechte Richter; nicht allein aber mir, sondern allen, die Liebe zu seiner Erscheinung haben. Eile schnell zu mir zu kommen." *)

Einem anderen in früherer Zeit geschriebenen Brieflein hat dann wohl 2. Tim. 4, 16—18 angehört. In diesem kleinen Stück erzählt der Apostel von seiner ersten Vertheidigung, in welcher er zwar von allen Menschen verlassen war, von Christo aber in so gewaltiger Weise geschützt wurde, daß er die Hoffnung fassen konnte, aus den Händen seiner Feinde gerettet zu werden.

Aus noch früheren Zeiten, die lange vor der Gefangenschaft liegen, stammen Zeilen, wie die folgende: „den Reisemantel, den ich in Troas ließ bei Karpus, bring bei deinem Kommen mit und die Bücher, besonders die Pergamente" (2. Tim. 4, 13); oder „Erastus blieb in Korinth, den Trophimus verließ ich krank in Milet" (4, 20). Vielleicht gehören diese Zeilen an den Schluß des ersten Briefes, da Trophimus nach A.-G. 20, 4; 21, 29 zur Zeit des Aufenthaltes in Ephesus, den 1. Tim. 1, 3 vorausseţt, in der Begleitung des Apostels war.

Aus diesen früheren Zeiten sind auch die beiden anderen Briefe, der erste an den Timotheus und der Titusbrief datirt. Was nun zunächst den letzteren angeht, so weiß die Apostelgeschichte von einer Reise des Paulus nach Kreta, außer der in der Gefangenschaft geschehenen, nichts (A.-G. 27). Nach Tit. 3, 12 aber war Paulus in Freiheit. Es ist nun kein Grund vorhanden, zu bezweifeln, daß der Apostel auf einer Missionsreise Kreta besucht, daselbst Gemeinden gestiftet, und den Titus zur Vollendung des Werkes daselbst gelassen habe. An jenen Zeitpunkt und an die damals ertheilten Vorschriften knüpfte Titus an, als es galt, die auf Gemeindeverfassung bezüglichen Erinnerungen zu sammeln.

Aehnlich steht es mit dem ersten Timotheusbrief. Was er an Zeit- und Ortangaben enthält, ist 1, 3; 3, 14. 15; 4, 13. Da ist von einem Aufenthalt des Timotheus in Ephesus die Rede, den der nach Macedonien reisende Apostel geboten habe, und von dem Zweck des Briefes, daß Ti-

*) Credner: Das Neue Testament nach Zweck, Ursprung, Inhalt. Gießen, 1841. Th. 2. S. 139.

motheus wiſſe, wie es im Hauſe Gottes hergehen ſolle, wenn der Apoſtel zögere zu kommen. Hierin haben wir eine ſehr wichtige Angabe. Es iſt der Tod des Apoſtels unterdeſſen eingetreten, und nun zögert er zu kommen. Da müſſen denn dieſe Briefe ſeine Anweſenheit vertreten. Und nun werden alle Aeußerungen des Paulus über jene Fragen zuſammengeſtellt, damit die Kirche dieſes Vermächtniß empfange. Bei jenem Aufenthalt in Epheſus, der A.-G. 20 erwähnt wird, müſſen zuerſt von Paulus an Timotheus ähnliche Anweiſungen über Gemeindeordnung und Kampf der Kirche mit den Irrlehrern gerichtet worden ſein. Darum knüpft Timotheus in unſerem Sendſchreiben ſeine Erinnerungen an jenen Zeitpunkt. Daß Timotheus damals den Apoſtel begleitete, ſagt A.-G. 20, 4. Daß ſchon damals die Häreſe im Keim vorhanden war, zeigt A.-G. 20, 29. 30. Was der Apoſtel den Presbytern der Gemeinde zu Epheſus ans Herz gelegt hat, berichtet A.-G. 20, 17 ff. Was dagegen Paulus ſeinen Gehülfen geſagt hat, ſonderlich dem Timotheus, das finden wir, wenn auch mit Rückſicht auf ſpätere Verhältniſſe ausgeführt, im erſten Timotheusbrief.

Nun ſtimmen freilich die Nachrichten A.-G. 19, 20 und 1. Tim. 1, 3; 3, 14. 15 keineswegs genauer zuſammen. Denn nach A.-G. 19, 22 iſt Timotheus von Epheſus aus nach Macedonien vorausgeſchickt, ſtatt in Epheſus zu bleiben (2. Kor. 1, 1); ſodann will Paulus von Achäja und Macedonien nicht nach Epheſus zurück, ſondern nach Jeruſalem (A.-G. 19, 21; 20, 1. 3. 16; 1. Kor. 16, 4; 2. Kor. 1, 16); während er nach den Stellen des Timotheusbriefes vielmehr nach Epheſus zurückzukehren gedenkt. Aber gerade dieſe Diſſonanzen zeigen, daß unſer Brief nicht gefälſcht iſt. Es wäre ja für einen ſpäten Fälſcher nichts leichter geweſen, als eine paſſende Situation auszuwählen, die mit der A.-G. ſtimmt. Wir nehmen daher an, daß Timotheus anknüpft an erſte Anweiſungen über Gemeindeordnung, die er bei dem letzten Aufenthalt des Paulus in Epheſus erhielt (A.-G. 19, 20), und hieran alles ſchloß, deſſen er ſich aus ſpäteren Mittheilungen des Apoſtels erinnerte. Jene Aufforderung iſt dann nach A.-G. 19, 22 nicht zum Vollzug gekommen, da Paulus den Timotheus vielmehr nach Macedonien vorausſchickte. Für die Darſtellung unſeres Briefes kam hierauf nichts an.

Wir haben in dieſer Unterſuchung der geſchichtlichen Verhältniſſe weder Spuren gefunden, welche auf eine zweite Gefangenſchaft des Apoſtels nach jener erſten hindeuten, von der die A.-G. berichtet, noch auch der Annahme derſelben bedurft, um die Briefe geſchichtlich zu verſtehen. Da nun ſchlechterdings keine ſicheren Zeugniſſe vorhanden ſind, aus denen jene

Thatsache erwiesen werden könnte, so kann dieselbe nur als eine schon frühe entstandene unbegründete Hypothese angesehen werden, die schwierigen Fragen der Pastoralbriefe zu lösen.

Fassen wir nach diesen Einzeluntersuchungen noch einmal das allgemeine Wesen unserer Schriftengruppe ins Auge. Wir stehen mit ihr ganz und gar an der Grenze, ja zum Theil jenseit der Grenze der zweiten Entwicklungsstufe. Die gewaltige Bewegung der Subjectivität, welche das eigenthümliche Wesen des Paulinischen Christenthums ist, erscheint hier als zum Stillstand gekommen. Noch einmal treten zwar die wichtigsten Motive der Paulustheologie auf, z. B. 1. Tim. 1, 11 ff., aber sie treten uns entgegen in der Darstellung eines Jüngers, der dieselben sich angeeignet hat. Was in Paulus unmittelbarste Erfahrung, tiefstes Gefühl und prophetisches Erkennen ist, das erscheint hier als „die gesunde Lehre“ (1. Tim. 1, 10; 2. Tim. 4, 3; Tit. 1, 9; 2, 1). Nun sind in der That unsere Briefe fern von der verkehrten Art solcher Zeitalter, welche aus dem Christenthum eine Orthodoxie machen und das Wesen desselben in der Annahme einer orthodoxen Lehre sehen. Es ist die Lehre, die an der wahren Frömmigkeit und Gottseligkeit ihr Maß hat (1. Tim. 6, 3 „ἡ κατ᾽ εὐσέβειαν διδασκαλία“); und sie hat nicht zum Inhalt philosophische Gedanken und Zeitideen, wie die gegenüberstehende Gnosis, sondern sie vermittelt dem Glauben das Erbarmen Gottes, wie es sich in der Hingabe Jesu Christi als des Lösegeldes für die sündige Welt erwiesen hat (1. Tim. 1, 16; 2, 3. 6). Aber diese Paulinische Glaubenserfahrung tritt nicht in ihrer unmittelbaren Gestalt auf, wie wir ihr in den früheren Briefen begegneten, sondern sie erscheint hier als Ueberlieferung, als anvertrautes Gut, als Depositum, wie es von Hand zu Hand gehen soll (1. Tim. 6, 20; 2. Tim. 1, 13. 14; 2, 2).

Ueber den Inhalt dieser Ueberlieferung ist kein Zweifel. Was Timotheus unter vielen Zeugen gehört hat (2. Tim. 2, 2), was wir in den Paulusbriefen lesen, das ist das Depositum, welches nur treuer Hände bedarf. Auf diese Treue der Haushalter im Hause Gottes, der Kirche, kommt es jetzt sonderlich an, den Falschmünzern (1. Tim. 4, 2) der „Pseudonymos Gnosis“ gegenüber (vgl. 1. Kor. 4, 1. 2). Nur an Einer Stelle des ersten Timotheusbriefs wird das Depositum nach seiner objectiven Seite im Gegensatz zu der Irrlehre der Häretiker näher dargestellt, aber auch hier als ein in der Kirche anerkanntes, als das Bekenntniß der Kirche, durch welches sie sich von den Irrlehrern abscheidet. Es ist die

früher ſchon betrachtete Stelle 1. Tim. 3, 16: „Der offenbart ward im Fleiſch“ ꝛc. Hier iſt kurz zuſammengefaßt, was die Kirche am Ende des Lebens des Heidenapoſtels von Chriſto zu bekennen hatte, ähnlich wie Petrus nach einer längeren Erziehung der Jünger durch den Herrn ihr Bekenntniß ablegte im Gegenſatz zu den thörichten Meinungen der draußen ſtehenden (Matth. 16; Mk. 8). Jetzt konnte die Kirche mehr bekennen von Chriſto, als Petrus dort ausſprach, mehr über ſein ewiges Weſen, mehr über ſeine Anerkennung in der Welt. Und wiederum, wie dort Chriſtus den Petrus wegen ſeines Bekenntniſſes zum Felſen erklärt, auf dem er ſeine Kirche bauen werde, ſo bezeichnet hier Paulus ſein Bekenntniß als den Grund, auf dem die Kirche als Säule und Feſte der Wahrheit ruhe. Er nennt nicht ſich, den bekennenden, Säule oder Feſte, wie Chriſtus den Petrus nannte. Aber wir dürfen im Sinne Chriſti ihn als den zweiten nach Petrus nennen, der zum Fundament der Apoſtel und Propheten gehört, an welchem Jeſus Chriſtus der Eckſtein iſt (Epheſ. 2, 20). Das iſt aber Paulus nicht nur deshalb, weil er als der Heidenapoſtel die Kirche Jeſu Chriſti unter den Heiden ausgebreitet hat, wie Petrus als Apoſtel der Beſchneidung unter den Juden, ſondern weil er das Bekenntniß von Jeſu Chriſto, als dem Sohne Gottes, bis zu der Tiefe fortgeführt hat, die er in dieſen Worten zuſammengefaßt ausſpricht.

Wie nun aber Chriſtus nach jenem Bekenntniß des Petrus ihm und den Jüngern als den Haushaltern im Reiche Gottes über ihr Amt Befehle gab und ihnen die Schlüſſel des Hauſes Gottes übergab, ſo ſehen wir auch hier den Apoſtel Paulus als Haushalter in der Heidenkirche ſeinem Timotheus und Titus Anweiſungen geben, „wie es im Hauſe Gottes hergehen muß“ (1. Tim. 3, 15 „*πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ θεοῦ ἀναστρέφεσθαι*“).

Das iſt nun die eigentliche Abſicht und der eigenthümliche Zweck dieſer Briefe; und ſo bilden ſie den naturgemäßen Abſchluß der pauliniſchen Schriften. Es wird in denſelben die Kirche, das „Haus Gottes“ vorausgeſetzt als gegründet auf das gemeinſame Bekenntniß, das nach ſeiner objectiven Seite in jenen Worten niedergelegt iſt, nach ſeinem ſubjectiven Inhalt als die Rechtfertigung durch den Glauben an andern Stellen nicht ausgeführt ſondern als zugeſtanden aufgeſtellt wird. So wird denn gerade hier vorausgeſetzt, was es dem Apoſtel in ſeinen früheren Briefen gilt, nämlich die gewaltige Arbeit der Einfügung lebendiger Steine auf dem Einen Grunde (1. Kor. 3, 10 ff.), die Zeugung von Kindern Gottes mit ihren Schmerzen (Gal. 4, 19). Was dort geſchaffen worden, ſoll hier erhalten werden. Dieſe Bewahrung nun geſchieht durch die feſte Gemeinde-

ordnung und Verfassung. Denn eine Häresie ist aufgetreten, welche ebensowohl den Grund der Lehre, auf dem die Kirche gegründet ist, umstürzt, wie sie das Amt der Gemeinde zu benutzen strebt, ihren verderblichen Einfluß zu üben. So muß sie nun gerade dazu dienen, daß die Kirche sich fest auf ihr Bekenntniß stellt und in ihrer Verfassung gerüstet sich ihr gegenüber stellt. Wir werden sehen, daß eine neue Phase in der Entwicklung der Häresie zu einer neuen Geistesschöpfung im apostolischen Zeitalter führt, welche als dritte Stufe an die zweite sich anschließt. Dazu bedarf es einer dritten schöpferischen Persönlichkeit, in welcher eine abschließende Enthüllung des Glaubensgeheimnisses der häretischen Verkehrung gegenüber sich vollzieht. Hier konnte durch die Gehülfen des Paulus nichts Neues gegeben, sondern nur die Bekenntniß- und Verfassungsformen festgestellt werden, in denen das Leben der zweiten Stufe, die selbst die erste voraussetzt, pulsiren kann.

Zehntes Kapitel:

Die katholischen Briefe.

Wir haben die eigentlichen Repräsentanten der zweiten Stufe des neutestamentlichen Schriftthums in den Paulinischen Briefen gefunden. Diese Briefe können keinen andern Namen führen, als den sie haben; denn sie haben keinen andern Inhalt, als die Seele dieses Apostels, sein innerstes und eigenstes Wesen. Wo aber das Wesen, da soll auch der Name sein.

Neben der Reihe der Paulinischen Sendschreiben finden wir nun im Kanon noch eine zweite Sammlung von Briefen, welche von Alters her die „katholischen Briefe" genannt worden sind. Offenbar haben sie diesen Namen zur Unterscheidung von den Paulinischen Schriften empfangen, da die neutestamentlichen Briefe nur diesen beiden großen Kategorien angehören, die Paulinische Sammlung aber der Zeit nach voransteht.

Zunächst nun ist es bezeichnend, daß die zweite Sammlung im Ge-

gensatz zur ersten einen unpersönlichen, neutralen Namen erhalten hat. Für die Paulinischen Briefe ist es charakteristisch, daß sie den Namen ihres Schreibers tragen. Wir dürfen von den andern annehmen, daß für sie ihre Verfasser nicht von der gleichen Bedeutung sind, wie für jene. Daraus aber folgt schon, daß das Wesen der zweiten Stufe, welches in der Subjectivität beruht, in den Briefen dieser zweiten Sammlung nicht in gleichem Grade ausgedrückt ist.

Ein Gleiches ergibt sich, wenn man den Namen selbst untersucht. Es kann kaum ein Zweifel darüber sein, daß derselbe eine charakteristische und den Paulinischen Briefen entgegengesetzte Eigenschaft ausdrückt. Während nämlich die letzteren alle an bestimmte Einzelgemeinden oder an einzelne Personen gerichtet sind — der Epheserbrief wenigstens an eine begrenzte Zahl kleinasiatischer Gemeinden —, wenden sich die Briefe der zweiten Sammlung an größere Allgemeinheiten. Den Uebergang von den Paulinischen Briefen zu unserer Sammlung macht in dieser Beziehung der Epheserbrief; aber auch dieses Sendschreiben leitet, wie wir sahen, schon zur dritten Stufe über. So wird der erste Brief des Neuen Testaments A.-G. 15, 23—29, welcher an die Christen von Antiochien, Syrien und Cilicien gerichtet ist, von Clemens Alexandrinus ein „katholischer" genannt.*)

Der Brief des Jakobus ist an die Gesammtheit der Christen aus den zwölf Stämmen in der Zerstreuung gerichtet. Der erste Brief des Petrus zählt in seiner Ueberschrift fünf Provinzen Kleinasiens auf. Der zweite Brief Petri wendet sich ganz allgemein an alle Christen; desgleichen der Brief des Judas. Der erste Brief des Johannes entbehrt überhaupt einer Ueberschrift. Anders steht es mit dem zweiten und dritten Sendschreiben dieses Apostels; doch kamen diese wohl wegen ihrer Kleinheit weniger in Betracht.

Je größer nun und allgemeiner die Zahl der Leser eines Briefes wird, desto mehr wird sich der eigenthümliche Charakter des Sendschreibens verlieren, desto mehr wird er sich der Art eines „offenen Sendschreibens" nähern, das oft nur eine in die Form eines Briefes eingekleidete Abhandlung ist. Wir finden daher nicht, wie bei den Paulinischen Briefen Grüße und persönliche Bemerkungen zum Schluß der Sendschreiben. Kaum macht hier der erste Petrusbrief eine Ausnahme. Denn wenn er auch des Silvanus und des Markus erwähnt, so kleidet er wiederum die Ortsbezeichnung in eine prophetisch-symbolische Hülle, welche durch den eigent-

*) Strom. 4. Vgl. überhaupt: Credner, Einleitung.

lichen Briefstil ausgeschlossen sein würde; indem er Rom mit dem Namen „Babylon" bezeichnet. So folgt denn auch bei den katholischen Briefen aus der, wenn auch nur relativen, Allgemeinheit ihrer Leserschaft eine theilweise Aufhebung ihres Briefcharakters. Sie sind nicht mehr in demselben Sinn Briefe, wie die Paulinischen Schriften.

Mit alle dem hangt endlich zusammen eine geringere Originalität ihres Inhaltes, oder auch, wenn man will, eine Verminderung der Subjectivität, welche wir den Paulinischen Briefen zuschreiben mußten.

Es gilt dies nun insonderheit von dem Brief des Jakobus, der sich an das Matthäusevangelium und überhaupt die erste Stufe neutestamentlichen Schriftthums anschließt; sodann von dem ersten Brief des Petrus, der sich an die Paulinischen Schriften, also an die zweite Stufe im engeren Sinne dieses Begriffs anlehnt. Selbständiger stehen hingegen da der Brief des Judas und die Johannesbriefe. Aber diese zeigen wieder eine besondere Verwandtschaft mit den Schriften der dritten Stufe. Während wiederum der zweite Brief des Petrus einen Theil seines Inhaltes dem Brief des Judas entnimmt.

Wir dürfen sagen, daß alle „katholischen" Briefe nicht sowohl eine selbständige Stellung innerhalb des neutestamentlichen Schriftthums einnehmen, sondern die Uebergänge der drei Stufen desselben vermitteln. Sie strecken sich wie Bänder und Sehnen am leiblichen Organismus von einem Glied oder Gliedersystem zum anderen. So führt der Jakobusbrief inhaltlich vom Matthäusevangelium zur zweiten Stufe über. Ja derselbe soll sogar einen Uebergang vom alten zum neuen Testament schaffen, indem er so geschrieben ward, daß er zugleich als Missionsschreiben oder als Apologie des Christenthums bei den Juden der Zerstreuung dienen konnte. In diesem Zweck berührt er sich noch mehr mit dem Matthäusevangelium. So erscheint im ersten Briefe des Petrus der eigentliche Repräsentant der ersten Stufe auf der zweiten. So leiten endlich die Briefe des Judas und der zweite des Petrus, in andrer Weise der erste Brief des Johannes von der zweiten Stufe zur dritten über. In dieser eigenthümlichen Mittelstellung ist es zum Theil begründet, daß sich unter den katholischen Briefen fünf Antilegomena befinden.

Wenn in den Handschriften, — im Widerspruch mit der ältesten Tradition — die Stelle der katholischen Briefe hinter der A.-G. ist, so paßt das dem Inhalte nach, streng genommen, nur auf den Jakobusbrief, welcher sich an die erste Stufe anlehnt. Dagegen gehören die andern Briefe, die des Petrus und Johannes nur insofern dahin, als ihre Verfasser zu den Urapo-

steln zählen. Dem Wesen nach stehen dagegen die Petrus- und Johannesbriefe richtig zwischen den Schriften der zweiten und dritten Stufe. Denn Petrus in seinem ersten Brief steht ganz und gar auf dem Grunde der zweiten, Johannes aber bildet den Uebergang zur dritten Stufe.

---

1) Der Brief des Jakobus.

Der Jakobusbrief hat seine Eigenthümlichkeit in einem doppelten Verhältniß, zuerst der Abhängigkeit von dem Evangelium des Matthäus und insonderheit von der Bergpredigt und zweitens eines scheinbaren Gegensatzes zu den Schriften des Apostels Paulus. Insofern auch dieser letztere Gegensatz, welcher in Wirklichkeit nicht ein Widerspruch gegen den Apostel sondern gegen die Karikatur seiner Lehre ist, wie sie sich bei fleischlich gesinnten Judenchristen entwickelte, insofern auch dieser Gegensatz eine Abhängigkeit in sich schließt, trägt unser Brief in besondrer Weise den Charakter der sekundären Bedeutung und Vermittelung, den wir den katholischen Briefen gegenüber der originalen Selbständigkeit der Paulinischen Schriften zuschreiben mußten.

Da zu der dogmatischen Schwierigkeit, welche unser Brief darbietet und welche Luther bekanntlich zu der Aeußerung der „strohernen Epistel" veranlaßte, noch das Zeugniß der alten Kirche kommt, welches den Brief als ein Antilegomenon betrachtet, so muß dies alles jeden Theologen behutsam machen, auf unsere Epistel Wichtiges zu gründen. Die Untersuchung desselben wird etwas Hypothetisches an sich tragen und darf dies, weil alle Verhältnisse der Paulinischen Briefe, als des Kerns der zweiten Stufe, klar und gewiß sind, während die Isolirtheit unseres Briefes eine gewisse Dunkelheit nothwendig mit sich führt. Ueber die Isolirtheit in dogmatischer Beziehung sagt Luther in seiner Vorrede zum Jakobusbrief (1522): „Ein Mann ist kein Mann in weltlichen Sachen; wie sollt denn dieser einzeler nur allein wider Paulum und alle andere gelten?"

Man darf wohl sagen, wenn dieser dogmatische Vorwurf Luthers unbegründet ist und auf einem Mißverständniß beruht, so verfällt der Brief wegen seines mißverständlichen Sprachgebrauchs dem Vorwurf der Undurchsichtigkeit. Insofern muß das Prädikat „deuterokanonisch", welches die alte lutherische Kirche den Antilegomenen des Eusebius überhaupt beilegte, für diesen Brief auch jetzt noch aufrecht erhalten werden.

Gehen wir bei der Betrachtung unserer Schrift von ihrem Verhältniß zum Matthäusevangelium oder vielmehr zu den in demselben berichteten Reden Jesu aus. Mit der Bergpredigt bei Matthäus vornehmlich berührt sich der Brief mehr oder weniger in folgenden Stellen: Jak. 1, 5—6 mit Matth. 7, 7; (21, 22); — 1, 17 mit Matth. 7, 11; — 1, 20 mit Matth. 5, 22; — 1, 22 ff. mit Matth. 7, 21 ff.; — 2, 5 mit Matth. 5, 3; — 2, 8 mit Matth. 22, 34—40 — 2, 13 mit Matth. 5, 7; — 3, 12 mit Matth. 7, 16; — 4, 12 mit Matth. 10, 28; — 5, 2, 3 mit Matth. 6, 19; — 5, 12 mit Matth. 5, 34—37.

Diese vielfachen Beziehungen zu dem Redeinhalt des Matthäusevangeliums, welche zugleich der Art sind, daß sie die Benutzung einer schriftlichen Quelle ausschließen, rechtfertigen die Annahme, daß unser Brief in einer frühen Zeit entstand, ehe die dem Matthäusevangelium vorausgehende Redensammlung veröffentlicht war. Als sich das Bedürfniß der letzteren in der palästinensischen Judenchristenheit herausstellte und den Apostel Matthäus zur Herstellung seines ersten Werkes veranlaßte, da wurde ein anderes hervorragendes Haupt der jerusalemischen Gemeinde bewogen, aus der Erinnerung der Herrnreden heraus den außerpalästinensischen Judenchristen gegen einen anderen Schaden zu Hülfe zu kommen. Während in dem palästinensischen Judenthum die pharisäische Richtung die Oberhand hatte und unter den Judenchristen bald eine von dort her stammende Partei sich bildete, also ein gesetzliches Christenthum aufstellte, welchem Matthäus mit seiner Redensammlung entgegentrat, war eine entgegengesetzte antinomistische Strömung in dem hellenistischen Israel der Zerstreuung von nicht geringerer Bedeutung. In dogmatischer Beziehung zeigte sich der Einfluß des Heidenthums und der heidnischen Philosophie besonders zu Alexandrien in der sogenannten alexandrinischem Religionsphilosophie. Aber weit allgemeiner wird der moralische Einfluß des Heidenthums überall auf die zerstreuten Judengemeinden sich geltend gemacht haben. Jerusalem und sein strenger Judaismus in den Eiferern ums Gesetz und um den Tempel Gottes waren die Mächte, welche die Festpilger aus der großen Zerstreuung von ihren heidnischen Flecken zu reinigen und an das alte Judenthum zu fesseln strebten.

Gab es aber in dem Israel der Zerstreuung viele solcher, welche dem alten Gesetz in dieser oder jener Beziehung abtrünnig geworden waren — wie dies schon in der „Galiläa der Heiden" vielfach der Fall war, weshalb in den galiläischen Geschichten die „Sünder" neben den Zöllnern auftreten als Leute, die trotz ihrer Zugehörigkeit zum Volke Israel in ihrem

Lebenswandel Heiden glichen (vgl. Gal. 2, 15) — wie hätten sich nicht auch viele der Art in den jungen Christengemeinden finden sollen?

War nicht gerade das Paulinische Christenthum mit seiner Freiheit von dem Gesetz und seiner Rechtfertigung durch den Glauben allein, wie es für alle pharisäisch gesinnte Judenchristen ein Stein des Anstoßes sein mußte, so für viele dieser vom Gesetz abgefallenen Juden eine willkommene Erscheinung? Schon Christus selbst mußte sich „der Zöllner und Sünder Genosse" nennen lassen (Matth. 11, 19). So werden nicht wenige dieser „Sünder" aus dem Israel der Zerstreuung in die pauliniſchen Gemeinden gekommen sein.

Wenn Paulus Röm. 6 und an anderen Orten gegen einen Antinomismus streitet, der sein Sündigen im Christenstande damit entschuldigte, daß der Christ nicht mehr unter dem Gesetz sondern unter der Gnade stehe (Röm. 6, 15), so mag er hier nicht blos Heidenchristen, denen der Antinomismus von Haus aus nahe lag, sondern auch solche „Sünder" aus Israel vor Augen gehabt haben, die wohl allein eine solche Motivirung erfanden. Es war aber für ihn nicht nöthig, die letzteren besonders hervorzuheben, da sie gänzlich mit den ersteren zusammen fielen. Anders stand es, wenn ein Mann, der in seiner amtlichen Stellung ein sonderliches Verhältniß zu den Judenchristen der Zerstreuung sehen mußte, sich veranlaßt fühlte, in eigener Weise den Kampf gegen ein antinomistisches Judenchristenthum aufzunehmen, wie Paulus ihn gegen das pharisäische führte. Geographisch aber stellt sich die Sache so, daß die pharisäischen Judenchristen ihren Ausgangspunkt in Jerusalem, die sadducäischen Judenchristen in der jüdischen Diaspora hatten.

Hiezu fühlte sich gedrungen Jakobus, Bischof der Urgemeinde in Jerusalem, Bruder des Herrn (Galat. 1, 19), von allem Volk „der Gerechte" genannt wegen seines heiligen Lebenswandels. Wir enthalten uns hier einer genaueren Untersuchung der Frage über die verschiedenen Personen, welche den Namen Jakobus im Neuen Testament tragen und hier in Betracht kommen, sondern nehmen folgendes als das wahrscheinlichste an. Jakobus, des Zebedäus Sohn, Bruder des Johannes, wurde in früher Zeit von Herodes Agrippa hingerichtet (Apg. 12, 1, 2). Er kommt also hier nicht in Betracht. Aber auch nicht der andere Jakobus, Alphäi Sohn, der Apostel. Wäre der Jakobus, der hier an die Judenchristen der Diaspora (1, 1) schreibt, überhaupt ein Apostel Jesu Christi gewesen, so würde er auch diese Auktorität für sich in Anspruch genommen haben. Er thut das nicht, so glauben wir, daß es der dritte Jakobus war, der ohne Apostel zu sein,

dennoch ein fast apostelgleiches Ansehen in Jerusalem genoß. Er war der erste und hervorragendste unter den Presbytern oder Bischöfen der Gemeinde zu Jerusalem und pflegte dieselben in ähnlicher Weise zu vertreten, wie Petrus die zwölf Apostel. So heißt es Apg. 15, 6, als die Frage wegen der Beschneidung der Heidenchristen den sogenannten Apostelconvent zuwegebrachte, daß die Apostel und die Presbyter sich versammelt hätten; es spricht dann Petrus, der Apostel, und Jakobus, der Presbyter. Wie sehr gerade dieser Mann geeignet war, der Gemeinde Jerusalems vorzustehen und welchen Einfluß er auf die ungläubigen Juden haben mußte, das läßt die Schilderung des Hegesipp erkennen. Jakobus war ein Nasiräer, „heilig von Mutterleibe an, trank keinen Wein, aß kein Fleisch u. s. w. Er durfte allein ins Heilige eintreten, wie er denn auch priesterliches Gewand trug. Im Tempel aber lag er auf den Knieen und betete um Vergebung für sein Volk. Dieses aber nannte ihn den Gerechten und den „Schutz des Volkes“ (ὠβλίας = עֹזֶר עָם). So Hegesipp bei Euseb K.-G. 2, 23.

Ich nehme ferner an, daß Jakobus der leibliche Sohn Joseph's und der Maria, also der leibliche Bruder des Herrn dem Fleische nach. (Matth. 13, 55). Hegesippus berichtet über sein Ende (Euseb K.-G. 2, 23: Josephus Alterth. XX, 9, 1; Gal. 1, 19). Wenn nun Jakobus als ein ächter Bischof die Gemeinde zu Jerusalem in hoheprieſterlicher Weise auf dem Herzen trug, dann mochte es ihm wohl nahe treten, das außerordentliche Ansehen, das er unter allen Judenchristen, ja Juden überhaupt genoß, auch zur Ermahnung der Stämme in der Zerstreuung anzuwenden, da dieselben doch in Jerusalem und seiner Gemeinde das Urbild sehen mußten, an dem sie ihre eignen Zustände zu messen hatten. Kamen aber unter den judenchristlichen Pilgern, die so zahlreich nach Jerusalem alljährlich zogen, auch solche zu Jakobus, welche ihm über antinomistisches Treiben ihrer Brüder zu klagen hatten, so ist es begreiflich, daß sie ihn um ein Wort baten, das er, „der Gerechte,“ an jene richte und das die Pilger in alle Welt mitnehmen konnten. Es galt aber nicht blos die Korrectur solcher unsittlichen Judenchristen, sondern auch die Vertheidigung des Christenthums, als der Erfüllung des Gesetzes und der Propheten. Daß das Christenthum dies sei, wie es die Bergpredigt ausführt, das mußten ungläubige Juden bezweifeln, wenn sie auf jene antinomistische Christen blickten. Gilt es nun unserem Brief die Sittlichkeit des Christenthums als die Erfüllung des alttestamentlichen Gesetzes zu zeigen, so versteht man die nahe Berührung mit der Bergpredigt. Die Pilger aber wollten ein Schreiben des „Gerechten“ in Händen haben, mit dem sie ebenso jene Antinomisten

zurückschrecken, als den ungläubigen Volksgenossen die Sittlichkeit des Christenthums beweisen könnten. So ist ihm denn das Christenthum „das vollkommene Gesetz, das Gesetz der Freiheit" (1, 25). Das fällt aber zusammen mit dem Christenthum der Bergpredigt. (Matth. 5, 19). So nehmen wir an, daß Jakobus, der Gerechte, auf die Berichte der judenchristlichen Pilger über die Schäden unter den Judenchristen der Zerstreuung unseren Brief geschrieben habe. Eine ähnliche Bedeutung, wie sie unser Brief für die „Sünder" unter hellenistischen Judenchristen hat, kommt der lukanischen Bergpredigt zu bezüglich der zum Antinomismus geneigten Heidenchristen. Der Brief trägt die Aufschrift: „Jakobus, Gottes und des Herrn Jesu Christi Knecht, grüßt die zwölf Stämme in der Zerstreuung." Daß zunächst unter den zwölf Stämmen nur Judenchristen, nicht aber die Juden der Zerstreuung überhaupt zu verstehen seien, zeigt der ganze Inhalt des Briefes, der sich an Christen wendet. Damit aber verband sich sehr wohl der andere Zweck, in dem Sendschreiben eine Apologie des sittlichen Charakters des Christenthums zu geben, um auf solche Weise den Anschuldigungen ungläubiger Juden entgegenzutreten. Und wenn unser Brief das Christenthum als sittliche Religion vertheidigt, so lag hierin auch eine missionirende Fähigkeit unseres Briefs. Immer ist es „der Gerechte," eine Auktorität des ganzen Volkes, der sich an alle zwölf Stämme in der Zerstreuung wendet. Daß aber unsere obige Angabe der Veranlassung und Absicht des Verfassers Grund habe, das möchte, abgesehen von dem Inhalte des Briefes überhaupt, der Schluß desselben wahrscheinlich machen. Derselbe lautet 5, 19. 20: „Brüder, wenn jemand unter Euch irre würde von der Wahrheit und es bringt ihn Einer zurück, der soll wissen, daß wer den Sünder bekehret hat von seinem Irrthumsweg, der wird einer Seele vom Tode helfen und bedecken eine Sündenmenge." Wenn hier von der Wahrheit und „dem Irrthumsweg" die Rede ist, so handelt es sich, wie der ganze Brief erkennen läßt und obendrein der Ausdruck „Sünder", nicht um dogmatische Wahrheit oder dogmatischen Irrthum, sondern um sittliche Verhältnisse. Der Bischof wendet sich an die Judenchristen der Zerstreuung wegen der „Sünder" unter ihnen, die den Juden unter den Heiden wie in Palästina ein Aergerniß gaben und das Christenthum verunehrten. 4, 4 werden sie „Ehebrecherinnen" genannt (μοιχαλίδες, so ist zu lesen, s. Tischendorf Ed. VIII.); sie gehören zur γενεὰ μοιχαλίς (Matth. 12, 39), weil die Weltliebe den Jehovah aus ihren Herzen vertrieben hat. 4, 8 werden sie angeredet als „Sünder" und näher bezeichnet als „δίψυχοι," die ihre Seele zwischen Gott und Welt theilen (4, 4),

die ihre Herzen mit Weltlust beflecken (vgl. 1, 27); die sich durch Reichthum und Hochmuth im Reichthum mit den Heiden gleich stellen. Die dogmatischen Fragen überläßt der Bischof den Aposteln. Es kann darum aber auch nichts verkehrteres geben, als aus unserem Briefe einen Lehrbegriff des Jakobus darstellen wollen. Abgesehen von der wahrhaft abgeschmackten Vorstellung, sich jeden Apostel und hervorragenden Bischof der Urgemeinde wie einen theologischen Professor zu denken, der sein besonderes theologisches System sich ausgedacht hat und dasselbe seinen Zuhörern vorträgt, wie kann man von einem einzelnen Brief, der seine bestimmte Veranlassung, seinen besonderen Zweck hat, verlangen, er solle das ganze theologische Denken oder System seines Verfassers in nuce enthalten, damit die Theologen des neunzehnten Jahrhunderts nur recht viele neutestamentliche Lehrbegriffe herstellen könnten und damit dann jeder in diesem widerspruchsvollen Wirrwarr von apostolischen Lehrbegriffen die willkommene Rechtfertigung fände, mit seinem eigenen absonderlichen System und theologischen Lehrbegriff der Kirche entgegenzutreten und den gemeinsamen Glauben der Kirche zu mißhandeln?

So soll denn, ehe wir den Inhalt des Briefes im Einzelnen betrachten, noch einmal festgestellt werden, daß der Verfasser durchaus nicht in Absicht hatte, seinen Lesern eine Zusammenfassung der ihm eigenthümlichen Lehre vom Christenthum, und zwar weder ein System der Dogmatik noch Ethik zu geben, sondern daß er in unserem Brief nur gegen die ihm bewußten sittlichen Schäden der Judenchristen in der Diaspora predigt und eifert. Wenn man darum auch die rechte systematische Einheit in dem Sendschreiben vermißt hat, so liegt dieselbe in nichts anderem, als in der Zusammenfassung dessen, was die Leser an Ermahnungen bedurften. Es ist die Warnung vor einer Art Reformjudenthum, wie es unter den Juden der Diaspora zahlreiche Anhänger hatte, und eine Vertheidigung des Judenchristenthums, das von strengen Juden mit jenem verwechselt wurde. Diese sollen aus unserem Sendschreiben „des Gerechten" sich überzeugen, daß das Christenthum die sittlichen Mängel jener Richtung nicht duldet. Insofern gilt das Schreiben den zwölf Stämmen der Zerstreuung überhaupt.

Jakobus geht von den Versuchungen aus, in denen die Judenchristen der Zerstreuung standen, da ringsum heidnisches Wesen sie umgab; er ermahnt zur Geduld, zum gläubigen Gebet um Weisheit; und wie das Gebet ohne Glauben keine Erhörung findet, so auch, wenn es ohne die rechte Demuth ist; dies gilt den Reichen besonders. Dann kehrt der Verfasser zu der Versuchung zurück und wehrt den argen vom Heidenthum ausgehenden Ge-

danken ab, als ob Gott den Menschen versuche; er zeigt den Ursprung der Versuchung in des Menschen eigner bösen Lust, und zeigt in Gott den Geber alles Guten, dessen höchste Gabe das Wort der Wahrheit ist, das die Seele selig macht (1, 2—21).

Jetzt kommt Jakobus auf einen Hauptpunkt, der ihn länger beschäftigt. Er ermahnt die Leser, nicht nur Hörer, sondern auch Thäter des Wortes zu werden; er stellt diese Gegensätze einander gegenüber, die Nichtigkeit des bloßen Hörens, die Seligkeit des Thuns (1, 22—27). Dann hebt er aus dem sittlichen Gebiet ein für die Leser besonders wichtiges Stück heraus: die Prosopolepsie bezüglich der Reichen und Armen. Die Werthschätzung des Mammons scheint von vornherein der sittliche Schade des in der Völkerwelt zerstreuten Israels gewesen zu sein; und es trat ihm diese Versuchung dadurch nahe, daß seine einzige Macht unter den weltherrschenden Völkern nur im Schätzesammeln zu liegen schien, wie dies bis auf den heutigen Tag der Fall ist.*) Unter den Reichen nun hatte ein Reformjudenthum damals, wie heute, die meisten Anhänger. Das Judenthum war ihnen nichts mehr als eine Art aufgeklärter Philosophie, welche wesentlich im Vernunftglauben bestand, daß Gott Einer sei. Jakobus kommt an drei Stellen seines Briefes auf die Gefahren des Reichthums zu sprechen 1, 9—11; 2, 2—13; 5, 1—6.

Indem er aber K. 2, 1 ff. die Sünde der Verachtung des Armen um seiner Armuth willen den Lesern vor Augen stellt, kommt er auf einen allgemeineren sittlichen Schaden derselben zu sprechen. Es gab unter ihnen solche, welche nicht nur der Meinung waren, es komme beim Halten des Gesetzes nicht auf ein einzelnes Gebot an (2, 9 ff.), sondern sogar den Glauben an Christum oder Gott für ausreichend erachteten, wenn auch das Thun fehle. Es war dies eine ähnliche Verkennung des sittlichen Wesens des Christenthums, wie sie sich in der korinthischen Gemeinde zeigte. Nur daß die korinthischen Christen in der Erkenntniß das Christenthum zu besitzen wähnten, daher sittliche Mängel nicht sehr in Betracht kämen. Paulus stellt solchem Wahn entgegen den Satz: „Und wenn ich Weissagung hätte und wüßte alle Geheimnisse und alle Erkenntniß und wenn ich allen Glauben hätte, um Berge zu versetzen, und hätte der Liebe nicht, so bin ich nichts."

*) So läßt Josephus den Titus die in Jerusalem eingeschlossenen Juden anreden: „Wir ließen auch Tempelsteuern und milde Gaben sammeln, wir rügten keinen Geber, und hinderten nicht, daß ihr, unsere Feinde, reicher wurdet, als wir, die Sieger, und daß ihr mit unsern Schätzen euch gegen uns bewaffnetet." Jüd. Krieg 6, 6, 2.

Auch diesen Judenchristen, an welche Jacobus schreibt, war der Glaube zu etwas erkenntnißmäßigem geworden, zu einem Wissen von göttlichen Dingen ohne Hingabe des Herzens und Erweis dieser Hingabe in guten Werken. Es ist die philosophische Aufklärung eines Reformjudenthums. Darum kann Jacobus diesen Glauben vergleichen mit dem Glauben der Dämonen, welche zittern, und redet nicht von dem Glauben a n Gott, sondern von dem Glauben, daß Gott ein Einiger sei, im Gegensatz zu den Wahn der Heiden, daß viele Götter seien (2, 19).

Diesen Glauben, welcher ohne Werke ist, bezeichnet Jacobus als einen todten Glauben, und Paulus stimmt mit ihm überein, ja geht sogar, wenn man will, noch weiter als jener, insofern er in dem angeführten Worte nicht nur einen Glauben verwirft, dem Werke der Liebe fehlen, sondern sogar einen wunderthätigen Glauben, falls ihm die Liebe fehlt. Nun aber sagt jener weiter, Abrahams Beispiel zeige, daß der Mensch aus den Werken gerecht werde und nicht aus dem Glauben allein. Dieser Satz befindet sich nur dann nicht im Widerspruch mit der Lehre des Apostels Paulus von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, wenn Jacobus unter dem „δικαιοῦσθαι“ etwas anderes versteht, als Paulus darunter versteht. Wie aber ersterer von einem anderen Glauben redet, als welchen Paulus für die Rechtfertigung voraussetzt, so handelt auch Jacobus hier nicht von der Gerechterklärung und Sündenvergebung, welche allein durch den Glauben geschieht, sondern er redet von der Gerechtwerdung oder Heiligung, welche nicht durch den Glauben allein sich vollzieht, sondern die Werke voraussetzt. Indem also Jacobus von der sittlichen Entwickelung des Menschen redet, welche nach Pauliniſchem Sprachgebrauch „die Heiligung“ (ἁγιασμός) ist, die aber wohl ein δικαιοῦσθαι „ein Gerechtwerden“ genannt werden kann, wenn dies Wort als „justum fieri“ nicht als „justum declarari“ genommen wird, so kann er sagen, der Glaube sei zu diesem Ziel der Heiligung mithelfend oder der Glaube werde erst durch die Werke völlig (nämlich die Gerechtmachung des Menschen zu bewirken) (2, 22); und Jacobus kann in dem Verhältniß dieser Gerechtmachung (= Heiligung) zur Rechtfertigung oder Zurechnung der Gerechtigkeit ein Verhältniß von Erfüllung und Weissagung erblicken, indem er sagt: „durch Abrahams thätigen Gehorsam erfüllte sich die Schrift, welche spricht: es glaubte Abraham Gott und es ward ihm zur Gerechtigkeit angerechnet.“ Der göttliche Akt der Rechtfertigung Abrahams kam zur Erscheinung in dem werkthätigen Gehorsam Abrahams, und sein Name „Freund Gottes“ erwies sich berechtigt (2, 23).

Wie Paulus im ersten Brief an die Korinther, besonders K. 13 nicht von der Rechtfertigung handelt, weil er es nicht mit Lesern zu thun hat, welche in Gefahr waren, in gesetzliches Wesen zu fallen und ihren Christenstand auf die Werke und das Verdienst zu gründen, so handelt auch Jacobus nicht von Sündenvergebung und Rechtfertigung, sondern von einem heiligen Leben, weil seine Leser, obwohl Judenchristen, einem heidnischen Antinomismus sich hingaben, gerade wie die korinthischen Heidenchristen.

Wer ohne Kenntniß der übrigen Paulinischen Schriften aus 1 Kor. 13 die Paulinische Rechtfertigungslehre konstruiren wollte, der würde wahrscheinlich auf dieselbe judaistische Doctrin kommen, die man gewöhnlich dem Jacobus schuld gibt.

Die Analogie des Jacobusbriefes mit dem ersten Korintherbriefe läßt sich noch weiter verfolgen. Wie das Sendschreiben des Heidenapostels gegen die Verkehrung des Christenthums in Weisheit oder Philosophie streitet, da die hellenischen Heidenchristen mit Hintansetzung des ethischen Wesens des Glaubens diesen zu etwas intellektuellem machen wollten, und sich darum vor Streit- und Parteisucht nicht scheuten, so warnt Jacobus seine Leser vor unberufenem und fleischlichem Lehreifer durch die Darstellung der Zungensünde (3, 1—12) und stellt der irdischen, psychischen und dämonischen Weisheit, welche partei- und eigensüchtig ist, die himmlische Weisheit gegenüber, welche keusch, friedfertig, milde, nachgiebig ist, voll Erbarmens und guter Werke, nicht andere richtet noch heuchelt (3, 13—17). So ist also die himmlische Weisheit wesentlich ethisch. Diese reformjüdische Weisheit dagegen fühlte, je ärmer sie an wahrer Sittlichkeit war, desto mehr Neigung, Heiden wie Juden aufzuklären. Dafür war sie voll Streit- und Zankluft. Da kommt Jacobus auf den weltlichen Sinn überhaupt zu sprechen (K. 4). Die heidnische Weltliebe hat unter den Juden Platz gegriffen mit ihrer ungestillten Begierde, mit ihrer Unruhe, die den Reformjuden so charakterisirt. Noch hebt der Verfasser einen Zug hervor, der diese Klasse kennzeichnet: 4, 13 ff. Sie gehen, wie jener reiche Mann im Besitz, so ganz und gar im Geschäft und Erwerb auf und vergessen den Gedanken an Gott wie an ihre eigne Vergänglichkeit. Mit erschütternden Worten wendet sich Jacobus als Prophet an diese Mammonsknechte und kündigt ihnen das Gericht an. „Ihr habt eure Herzen genährt am Schlachttage." Nahe ist die furchtbare Katastrophe, da ihnen ihr Reichthum sammt ihrem Leben genommen wird. Jacobus schaut das Judengemetzel, das im ganzen römischen Reich mit

dem jüdischen Kriege losbrach (5, 1 ff.). Die getreuen Judenchristen vertröstet er dagegen auf die nahe Zukunft des Herrn. Ergeht es ihnen auch wie dem geschlagenen Hiob, so sollen sie sich doch seines Endes getrösten. —

Der Verfasser warnt ferner vor dem leichtfertigen Schwören; es mochte unter den ethnischen Juden im Schwange gehn. Dagegen sollen sie im wahren Glauben Gott in allen Nöthen anrufen und wie Elias der Erhörung gewiß sein. Zum Schluß hebt er noch das Große hervor, wenn ein Bruder einen Volksgenossen, der auf jenem argen Weg ist, zur Wahrheit zurückführt und seine Seele rettet.

Was nun das historische Verhältniß unserer Epistel zu Paulus und dessen Briefen anlangt, so nehme ich an, daß sie ungefähr zur Zeit der vier großen Briefe des Heidenapostels geschrieben sein mag. Es ist unmöglich, daß sie sich direkt auf einen Pauliniſchen Brief beziehe. Wäre dies der Fall, so beruhte sie auf einem Mißverständniß. Vielmehr kann sie sich nur gegen den Mißbrauch wenden, der unter Pauliniſchen Judenchristen mit der Lehre dieses Apostels getrieben wurde. Sie streitet gegen sadducäische Judenchristen, wie Paulus im Galaterbriefe gegen pharisäische. Wenn aber Jak. 2 dasselbe Beispiel aus dem Alten Testament, Abraham, herbeigezogen wird, das in den Pauliniſchen Briefen im Vordergrund steht, so wäre es höchst verfehlt, daraus auf eine Benutzung der Briefe des Paulus zu schließen. Denn auch Paulus hat sicherlich dies Alttestamentliche Beispiel nur gewählt, weil es in Jedermanns Munde war und die Frage von der Rechtfertigung zuerst an Abraham, dem Gerechten und Freund Gottes, geprüft sein wollte. Neben Abraham stellt der Verfasser Rahab, ohne daß derselben in Pauliniſchen Sendschreiben gedacht wäre. Hebr. 11, 31 gehört nicht hieher.

Jacobus nun spricht hier sowenig gegen Paulus und seine Rechtfertigungslehre, wie Paulus selbst 1 Kor. 13 gegen dieselbe spricht, obwohl man dies daraus schließen könnte.

Bezüglich der Aechtheit des Briefes ist noch zu bemerken, daß derselbe allerdings erst sehr spät in der Kirche zur Anerkennung gelangt. Aber dies würde sich daraus erklären, daß der Kanon bei den Judenchristen am spätesten sich bildete, da diese das Alte Testament als Kanon zu betrachten pflegten. *)

Der Charakter unseres Sendschreibens liegt in einer gewissen Einheit

*) Vgl. Reuss a. a. O. S. 132.

des Christenthums und des Judenthums. So könnte man in manchen Partien desselben annehmen, es sei an Juden gerichtet und nicht an Judenchristen; wie denn auch die Ueberschrift „die zwölf Stämme in der Zerstreuung" nennt, ohne den Gegensatz des Judenchristlichen hervorzuheben. Diese Art des Briefes führt uns in eine sehr frühe Zeit, in welcher noch die Möglichkeit vorhanden war, daß das Judenthum, wie es seiner Bestimmung nach sollte, ins Christenthum übergehe. Nur so versteht man es, daß Christus so sehr zurücktritt. Nicht Er, sondern die Propheten werden (5, 10) als Vorbilder der Geduld genannt. Und auf der anderen Seite spricht kein Neutestamentlicher Brief soviel in Worten Jesu, bekennt sich doch der Verfasser als „Gottes und des Herrn Jesu Christi Knecht," (1, 1) durch welche Beziehung Jesus Christus in gleiche Höhe mit Gott gerückt wird. Es gehört aber dieser Zug mehr in die erste Stufe Neutestamentlichen Schriftthums, als in die zweite, in welcher das Judenthum sich in sich selbst verstockend nicht nur überhaupt gegen das Christenthum, und zwar in der Person des Paulus, in den stärksten Gegensatz trat, sondern durch ein pharisäisches Judenchristenthum das Christenthum in sich selbst zu verkehren suchte. Der Inhalt des Jakobusbriefs gleicht auch darin der Bergpredigt, daß er wie diese eine Brücke schlägt zwischen der gesetzlichen Offenbarung des Alten Testaments und dem Christenthum. Wenn es dort heißt: „Ich bin nicht gekommen, das Gesetz und die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen" (Matth. 5, 17), so ist damit gesagt, daß das Gesetz des Alten Testaments als eine unvollkommene Offenbarung im Neuen Testament ewiglich erhalten und wahr gemacht werde, wie eine Weissagung durch die Erfüllung, eine niedrige Entwicklungsstufe durch die höhere erst zu rechtem Sein und Bestande kommt. So tritt uns im Jakobusbrief die ächte Sittlichkeit Israels nach dem Geist in ihrer Einheit mit der Heiligung des Christenthums entgegen, anlockend alle wahrhaften Israeliten (Joh. 1, 48), in denen der heilige Gott des Alten Testaments eine Gestalt gewonnen hatte. Das ist nicht mehr das Gesetz aus einzelnen Geboten bestehend und in Satzungen verfaßt, wie Paulus das alttestamentliche nennt (Eph. 2, 15), sondern es ist „das Gesetz der Freiheit," welches zugleich das „vollkommene" ist (Jak. 1, 25; 2, 12). Sowenig aber das Christenthum nur Gesetz oder Moral ist, sowenig die Bergpredigt der compendiarische Lehrbegriff Jesu Christi ist — wozu sie der Rationalismus freilich gemacht hat —, so wenig ist der Jakobusbrief der Lehrbegriff des Bischof Jakobus. Wer aber einen solchen construiren wollte, der müßte wenigstens verfahren, wie die Zoologen, wenn sie wenige

Knochen eines vorsündfluthlichen unbekannten Geschöpfes finden. Sie ergänzen aus anatomischer Wissenschaft und Phantasie die fehlenden Gebeine, aber sie schneiden sie nicht aus den vorhandenen Stücken.

Fassen wir zum Schluß Zweck und Bedeutung unseres Sendschreibens zusammen. Die sittlichen Schäden eines von heidnischer Aufklärung inficirten Judenthums machten sich auch in den Judenchristengemeinden der Diaspora geltend. Da ward Jakobus der „gerechte" von christlichen Pilgern aufgefordert, durch ein Sendschreiben den Diasporagemeinden zu bieten, was er durch seine persönliche Anwesenheit in Jerusalem war, nämlich der thatsächliche Beweis, daß die wahre Sittlichkeit des Alten Testamentes in dem „vollkommenen Gesetz der Freiheit," d. i. in der Ethik des Christenthums vorhanden sei. Dieses Sendschreiben sollte aber nicht blos dazu dienen, sittlich laxe Judenchristen zurückzuführen (5, 19, 20), sondern es sollte auch den Juden der Diaspora beweisen, wie ungegründet der Vorwurf sei, den das Christenthum, sonderlich das Paulinische erdulden mußte, daß es der Abfall vom Gesetz und der Sittlichkeit sei, welche der heilige Gott seinem Volke geboten hat. So zeigt Jakobus in seiner Sprache, was der Apostel Paulus meint, wenn er erklärt, daß er nicht ein „ἄνομος θεοῦ, sondern ein „ἔννομος Χριστοῦ" sei (1 Kor. 9, 21). Hiemit war denn ein von Jakobus, dem als persönlich „gerecht" anerkannten, erlassenes Sendschreiben eine gewaltige Apologie des Christenthums und eine Missionsschrift für die zwölf Stämme der Zerstreuung (1, 1).

Ist dies begründet, so wäre unsere Epistel das einzige Sendschreiben, welches einen Missionszweck hat, und würde demnach insofern zur ersten Stufe, als der Stufe der Mission, gehören. Diese Eigenthümlichkeit erklärt sich aus der Einzigartigkeit der Leser und des Verfassers. Unmöglich war es, daß Paulus den Heiden brieflich das Evangelium verkündigte. Denn brieflicher Verkehr setzt eine bestehende Beziehung voraus. So wendet sich freilich auch Jakobus zunächst an die Judenchristen der Diaspora. Da er aber für alle Juden als „der gerechte" eine Auktorität war, so erging sein Sendschreiben durch jene an alle ihre Volksgenossen in der Heidenwelt.

Wir dürfen den Brief des Jacobus mit den zwei Thessalonicherbriefen vergleichen. Wie diese einen Uebergang von der Stufe der Mission zur epistolischen Stufe bilden, so auch jener. Nur daß dieser ethische

Theologie enthält, jene dagegen prophetische, und daß dieser zur Bergpredigt sich verhält, wie jene zu den eschatologischen Reden.

2) Der erste Brief des Petrus.

Was zunächst an diesem Briefe den Leser als besonders auffällig überrascht, das ist eine durchgreifende Verwandtschaft mit den Briefen des Apostels Paulus nach Inhalt und Form. Es bedarf diese Bemerkung für Niemanden, der die Briefe des letzteren kennt, eines besonderen Nachweises.

Ich gebe hier eine Zusammenstellung nach Reuss*): 1, 1 ff. mit Ephes. 1, 3 ff.; — 1, 14 mit Ephes. 2, 3; Röm. 12, 2; — 1, 2 mit Röm. 4, 24; — 2, 5 mit Röm. 12, 1; Ephes. 2, 20. 22; — 2, 6—10 mit Röm. 9, 25, 32 ff.; — 2, 11 mit Röm. 7, 23; — 2, 13 mit Röm. 13, 1 ff; — 2, 18 mit Ephes. 6, 5; — 3, 1 ff. mit Ephes. 5, 22, ff.; — 3, 9 mit Röm. 12, 17; — 3, 22 mit Röm. 8, 34; Ephes. 1, 20 f.; — 4, 1 mit Röm. 12, 6 ff.; — 4, 10 mit Röm. 12, 6 ff. 5, 1 (1, 5; 4, 13) mit Röm. 8, 18; — 5, 5 mit Ephes. 5, 21.

Hier ergibt sich nun weiter das Auffällige, daß es gerade zwei Paulinische Briefe sind, welche unserem Sendschreiben zu Grunde liegen: der Römer- und Epheserbrief. Reuss zieht daraus den Schluß, daß das Begegnen kein Zufall ist. Aber wenn eine so bedeutende Verwandtschaft nach Inhalt und Form vorhanden ist, so würde die Thatsache nicht zufälliger, wenn auch noch einige andere Paulinische Briefe dafür in Betracht kämen. Vielmehr scheint mir etwas weit Wichtigeres aus diesem eigenthümlichen Verhältniß zu folgen. Nach 1, 1 sind die Leser unseres Briefes die kleinasiatischen Christengemeinden Paulinischer Stiftung, deren Mittelpunkt Ephesus. Nun war unter den Paulinischen Briefen nur der sogenannte Epheserbrief ein encyklischer. Wollte also unser Verfasser in Paulinischem Sinn an die Gemeinden jener Gegend ein Sendschreiben richten, so ist es begreiflich, daß er gerade den Epeserbrief sich zum Muster nahm. Obendrein mochte dieser Brief schon seiner Bestimmung und allgemeinen Art nach besonders weit verbreitet sein, sodaß ihn der Verfasser leicht erhalten konnte. Hiezu kommt aber noch ein anderer wichtiger Umstand.

*) a. a. O. S. 134.

Auch mit der Absicht unseres Verfassers stimmt der Inhalt des Epheserbriefs sonderlich zusammen. Kein Brief des Apostels Paulus betont so ausdrücklich die Einheit der Kirche, die auf dem Einen Fundamente ruht, wenn sie auch aus dem gewaltigen Gegensatz der Juden und Heiden ihre lebendigen Bausteine empfangen hat (Eph. 2, 4). Diese Einheit von Judenchristen und Heidenchristen, die Vollberechtigung der letzteren im Reiche Gottes gilt es aber gerade dem Apostel Petrus in unserem Briefe (2, 5 ff.). Wie steht es aber mit dem anderem Briefe, dem Römerbrief?

Diese Beziehung scheint mir noch wichtiger. Sie wirft Licht auf die so schwierige Frage, wo unser Brief verfaßt worden ist. Es ist eine bekannte Streitfrage, ob das „ἐν Βαβυλῶνι" 5, 13 eigentlich zu verstehen sei, oder von der Stadt, welche damals vom Gesichtspunkte des Reiches Gottes „Babylon" genannt werden mußte, also von Rom. Nehmen wir nun hiezu die allgemeine kirchliche Tradition, daß Petrus wie Paulus ihr Ende in Rom gefunden haben, (vgl. auch 5, 13 mit 2 Timoth. 4, 11) so gewinnt jene Thatsache der Abhängigkeit unseres Briefes vom Römerbrief eine besondere Bedeutung. Wie sollte dem Schreiber der Brief, der sich am äußersten Westende der damaligen Christenheit befand, zu Handen gekommen sein, wenn er selbst sich im äußersten Ostende befunden hätte? Er grüßt aber die in Verfolgungen und Versuchungen stehende Christenheit Kleinasiens von Seiten der römischen Gemeinde (5, 13). Wenn er nun die letztere als die in Babylon bezeichnet, so versichert er jene der Gemeinschaft der Gemeinde, die sich im Brennpunkt der Verfolgungen und Versuchungen, gewissermaßen im Rachen des Löwen befand (5, 8).

Aber durch die Berührungen mit dem Römerbrief konnte Petrus auch die Leser auf diese Schrift hinweisen, die sonderlich dazu bestimmt war, das Verhältniß von Judenthum und Heidenthum und wiederum Judenchristenthum und Heidenchristenthum darzustellen. So werden denn die Leser hierauf hingewiesen. Die Leser unsres Briefes sind übrigens auch die Leser der Apokalypse und derselbe berührt sich mit dieser Schrift (Apok. 2, 13).

Indessen gerade die auffallende Abhängigkeit unseres Briefes von Paulus scheint die Schwierigkeit der Frage zu erhöhen, was denn den Apostel Petrus, der sich als den Verfasser nennt, zu diesem Schreiben veranlaßt haben könne. Dieser Frage treten wir näher, wenn wir zu jener Beobachtung eine zweite nicht minder auffällige hinzunehmen. Weniger in das Auge springend, aber dennoch unverkennbar zeigt sich in dem Briefe

des Petrus eine weitere Abhängigkeit und zwar von dem Sendschreiben des Jakobus. Es beweisen das folgende Stellen: 1, 6 f. mit Jak. 1, 2; — 1, 24 mit Jak. 1, 10 f.; — 2, 1 mit Jak. 1, 21; — 2, 11 mit Jak. 4, 1; — 4, 8 mit Jak. 5, 20; — 5, 5. 9 mit Jak. 4, 6 7. 10. —

Ist es nun unmöglich, aus unserm Brief einen eigenthümlichen Lehrzweck herauszufinden, erscheint vielmehr seine Eigenthümlichkeit gerade in seiner Abhängigkeit von den zwei bisjetzt von uns betrachteten Neutestamentlichen Briefschreibern, so werden wir annehmen müssen, daß die Absicht des Verfassers gerade hiemit genau zusammenhängt. Offenbar befinden wir uns in einer vorgerückteren Zeit. Längst war der Brief des Jakobus geschrieben. Paulus war aus dem Reich der Lebendigen geschieden. Da befand sich Petrus, der Jerusalem verlassen und die Stätten des Wirkens Pauli aufgesucht hatte, in Rom. Und von Neuem wird sich nach des Heidenapostels Tode in Rom wie in Kleinasien die ebionitische Partei mit Macht erhoben, den gestorbenen Apostel verdächtigt und wohl auch den Jakobusbrief gegen ihn gemißbraucht haben. In Rom vermochte Petrus persönlich das Werk und die Lehre des Paulus aufrecht zu erhalten. Dagegen scheint in Griechenland, in Korinth die ebionitische Richtung mit ihrer Lehre am wenigsten Fuß gefaßt zu haben, wie dies die Korintherbriefe bezeugen. Anders stand es in Kleinasien oder Macedonien, wie Galater-, Kolosser- und Philipperbrief erkennen lassen. Hier scheint nach dem Tode des Paulus die ebionitische Partei mit neuer Kraft sich gegen die Paulinischen Christen erhoben und deren Christenstand angegriffen zu haben. Als ihre vermeintliche Auktorität und Stütze nannten sie dann die beiden hochangesehenen Männer: Jakobus, den Bischof von Jerusalem, und Petrus, das Haupt der Zwölfe. Kamen hiezu nun in den Gemeinden Kleinasiens noch andere Leiden, Verfolgungen von Seiten der Heiden, wie sie seit dem Jahre 64 im ganzen römischen Reich die Christen trafen, besonders auf Grund der Anklage, daß dieselben Aufrührer seien (3, 16; 2, 13 ff.), so war alles dies Grund genug für Petrus, ein Sendschreiben an die Gemeinden zu richten. Darin konnte es in keiner Weise auf irgend neue Lehre ankommen; die Gemeinden bedurften derselben auch nicht. Es genügte, wenn der Erste der Apostel die Gemeinden der Aechtheit ihres Christenstandes und der Wahrheit ihres Christenglaubens versicherte und damit allen ebionitischen Angriffen entzog. Daß dies die Absicht des Sendschreibens sei, beweist der Schluß desselben 5, 12, wo es heißt: „Durch euern treuen Bruder Silvanus, als ich achte, hab ich euch ein wenig geschrieben, zu ermahnen und zu bezeugen, daß das die rechte Gnade

Gottes ist, darinnen ihr stehet." K. 1, 25 heißt es ebenso: „das Wort des Herrn aber bleibet in Ewigkeit. Das ist aber das Wort, das Euch als Evangelium gepredigt worden ist." In dieser Absicht erwähnt er auch den Silas, den bekannten Gefährten des Paulus, als „den treuen Bruder."

In dieser selbigen Absicht spricht sich nun auch Petrus, scheinbar in Widerspruch mit sich selbst, über das Verhältniß der Leser zum Reich Gottes aus. Er nennt sie in der Ueberschrift des Briefes „auserwählte Beisassen" (παρεπίδημοι 1, 1; πάροικοι καὶ παρεπίδημοι 2, 11). Das sind die Heidenchristen im Verhältniß zu den Judenchristen.*) Denn die letzteren gehören dem Gottesvolk an, dem die Verheißung geworden, sie sind Kinder des Reiches (Matth. 8, 12; Röm. 9, 4, 5; 11, 17 ff.); jene waren Fremdlinge. Das ist das geschichtliche Verhältniß und so stand es nach dem geschichtlichen Recht; das sollen die Heidenchristen selbst am wenigsten vergessen. Aber was sind dieselben jetzt durch ihren Christenstand (χριστιανοί 4, 16)? Viel mehr als Israel je gewesen, das nun durch seinen Ungehorsam und um seines Ungehorsams willen an dem Stein des Anstoßes und dem Fels des Aergernißes hat anstoßen und zerschellen müssen. „Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priesterthum, ein heiliges Volk, ein Volk des Eigenthums, daß ihr verkündigen sollt die Tugenden des, der euch berufen hat von der Finsterniß zu seinem wunderbaren Licht, die ihr weiland nicht ein Volk waret, nun aber Gottes Volk seid, und weiland nicht in Gnaden waret, nun aber in Gnaden seid." (2, 7—10). Dem geschichtlichen Rechte nach waren sie jenes, dem Erbarmen und der Gnade Gottes nach sind sie dies. Dies alles aber sagt ihnen der Apostel, den Christus insonderheit zum Haushalter im Reiche Gottes bestellt und dem er die Schlüssel desselben übergeben hat (Matth. 16, 19). Dieser Haushalter des Himmelreichs spricht ihnen hiemit alle Rechte der Kinder des Hauses zu, damit zugleich als rechter Oberhirt den Befehl des Herrn erfüllend „Weide meine Schafe" (Joh. 21, 15 ff.).

Aber auf dieses Verhältniß gerade gründet der Apostel seine ernste Ermahnung, einen wahrhaft christlichen Wandel unter den Heiden zu füh-

*) „Diaspora," Zerstreute nennt er auch die Heidenchristen (1, 1. 14; 2, 10; 4, 3.), auf sie von den Juden den Namen übertragend, weil sie wie jene als Fremdlinge in der heidnischen Welt, als einsame Lichtträger in der Finsterniß des Heidenthums einer Heimath harrten. (1, 17).

ren und also denselben die Ursache des Schmähens zu nehmen (2, 11 ff.). Daher konnte denn auch der Inhalt des Briefes kein andrer sein, als nach der Versicherung, daß die Leser im rechten Glauben und in der wahrhaftigen Gnade Gottes ständen (1, 12. 25; 2, 9. 10; 5, 12), die ausgeführte Ermahnung, diesen Gnadenstand durch ein heiliges Leben zu beweisen und damit den Gegensatz ihres Christenthums zu dem Heidenthum zu zeigen (1, 14. 15. 16; 2, 1. 11 ff.). In diesen Ermahnungen nun, welche den Hauptinhalt des Briefes ausmachen, zeigt Petrus ebenso sehr die Uebereinstimmung mit der Ethik des Apostels Paulus, damit die Leser nicht denken sollten, der Judenapostel fordere von ihnen etwas anderes, als der Heidenapostel. Wiederum aber klingt vielfach der Brief des Jakobus an, damit auch dessen Einheit im Geiste mit dem Heidenapostel gegen alle Angriffe pharisäischer Judenchristen durch die höchste Auktorität des Petrus festgestellt wurde.

Verhält es sich so, wie dargestellt worden, mit Absicht und Inhalt des Petrusbriefes, so ist klar, wie verkehrt es ist, von einem besonderen Lehrbegriff des Petrus zu reden. Ein solcher existirt eben nicht. Man kann auch nur mißbräuchlich von einem Pauliniſchen Lehrbegriff reden. Sofern aber der Inhalt der Pauliniſchen Briefe ein anderer ist, als der der synoptischen Evangelien — und er ist in aller Harmonie ein wesentlich verschiedener, — sofern ist er Ausdruck dessen, was wir als zweite Stufe des apostolischen Zeitalters und der Entwicklung des Neutestamentlichen Schriftthums bezeichnet haben. Dieser zweiten Stufe nun schließt sich Petrus durch seinen Brief vollkommen an; er gibt ihr gewissermaßen durch dieses Schreiben seine Sanktion. Ihm eigenthümliche Gedanken, seien es nun spekulative oder unspekulative, wollte und konnte aber Petrus in seinem Briefe nicht darstellen. Solche besaß er überhaupt nicht. Der Herr hat seine Jünger nicht mit Rücksicht darauf gewählt. Petrus ist der Apostel der Tradition und der ersten Stufe, und deren Fundament hat er im Markusevangelium der Kirche hinterlassen. Soweit Petrus dem Schriftthum angehört, ist dies Evangelium sein besondres Eigenthum. Wiederum aber besteht desselben Evangeliums Wesen darin, gar keine Spuren menschlicher Eigenthümlichkeit an sich zu tragen, sondern der ganz und gar unbetheiligte Spiegel zu sein, in welchem sich des Herrn Bild für die Unmündigen am Geist abbildet. Ein Mann, der so schildern kann, wie das Markusevangelium zeigt, ist weder eine dialektische noch spekulative Natur, sondern ein Mann der Geschichte, und zwar sowohl des eignen Handelns, wie auch der historischen Darstellung. Indem nun Petrus veranlaßt wurde,

gewissermaßen in den Beruf des Paulus einzugreifen, hat er dies in der großartigen Weise gethan, wie es nur eine erhabene und in sich vollendete Natur kann, nämlich in absoluter Anerkennung der Gabe des Anderen und absoluter Unterordnung unter denselben. Das vermag nur eine wahrhaft große Natur, welche ihre Eigenart gesichert weiß und sie nicht dadurch zu retten sucht, daß sie leisten will, wessen sie nicht fähig ist. Statt also mit de Wette zu sagen: „der Apostel Petrus konnte auch nicht wohl den Nachahmer des Apostels Paulus und Jakobus machen," dürfen wir im Zusammenhang mit Obigem behaupten, daß sich in solcher Abhängigkeit vielmehr eine wahrhaft apostolische sich selbst verleugnende Seele beweise.

Fragt man endlich, ob nicht irgendwo in unserem Briefe die Verschiedenheit der Zeit und des Verfassers etwas Eigenthümliches im Verhältniß zu den Briefen des Paulus bemerken lassen, so muß man allerdings ein neues Element in unserem Briefe hervorheben. Das ist die Bedeutung, welche die christliche Hoffnung darin hat (1, 3. 4. 5; 9. 13; 21; 4, 13; 5, 1;). Verkehrt aber ist es, wie Manche versucht haben, den Petrus zum Apostel der Hoffnung, wie den Paulus zum Apostel des Glaubens und den Johannes zum Apostel der Liebe zu machen und daraus ihre Lehrbegriffe herzuleiten. Die schwere Zeit, die über die Christen Kleinasiens wie Roms gekommen war, ist es, welche den Apostel die christliche Hoffnung also betonen und die Leser auf ihr unvergängliches Erbe im Himmel und die Offenbarung Jesu Christi hinweisen läßt. Sie sehen in den offenen Rachen des Teufels, der sie zu verschlingen droht; darum tröstet er sie, daß solche Leiden nur kurze Zeit dauern, dann aber zur ewigen Herrlichkeit hinüberführen müssen (5, 8. 10). Die Hervorhebung der Hoffnung verleitet den Verfasser aber nicht, die Bedeutung des Glaubens zu verringern, sondern wie er ihre Blicke auf den Gegenstand unsrer Hoffnung hinwenden heißt, so fordert er sie auf fest im Glauben zu stehen und in der Gnade, in welcher sie stehen (5, 9. 12). Wiederum durchzieht den ganzen Brief die Ermahnung an die Leser zum Wandel in der Liebe, die Aufforderung, den herrlichen Gnaden- und Glaubensstand, in welchem sie stehen, durch sittliches Thun zu erweisen. Insofern der Begriff der Hoffnung in unserem Briefe bedeutender hervortritt als in den Pauliniſchen Schriften, macht sich hiedurch der Uebergang zur dritten Stufe, zum prophetischen Theil des Neutestamentlichen Schriftthums bemerklich. Eben dahin aber gehört, daß der Verfasser an die Gemeinden Kleinasiens schreibend, denen später die Offenbarung Johannis zu Theil werden sollte, den Ort

seines Aufenthaltes Rom mit dem prophetischen Namen „Babylon" bezeichnen konnte.*) Indem wir dieser prophetischen Seite unseres Briefes gedenken, leiten wir zugleich zu den beiden Briefen über, die in ihrer Zusammengehörigkeit betrachtet sein wollen, dem zweiten Brief des Petrus und dem Brief des Judas.

3) Der Brief des Judas und der zweite Petrusbrief.

a) Der Brief des Judas.

Da es nach allgemeiner Annahme von vornherein wahrscheinlich ist, daß Petrus von Judas, nicht aber Judas von Petrus abhängig sei, so gehen wir von dem Briefe des Judas aus. Zunächst über die Person. Der Verfasser nennt sich einen Diener Jesu Christi und Bruder des Jakobus. Wäre er Apostel gewesen, so würde er sich auch so bezeichnet haben, zumal wenn es ihm galt, die Auktorität für sich in Anspruch zu nehmen, die eine so strafende Epistel voraussetzt. In V. 17, 18 redet er obendrein von „den Aposteln unseres Herrn Jesu Christi", wie er nicht hätte reden können, wenn er Apostel war. War er also nicht Apostel, aber Bruder des Jakobus, so können wir bei diesem Jakobus nur an den Verfasser unseres Briefes den Bischof, von Jerusalem, den Bruder des Herrn denken. Matth. 13, 55; Mark. 6, 3 werden beide als Brüder Jesu genannt. Daher kann er nicht der Apostel Ἰούδας Ἰακώβου sein, der Luk. 6, 16 genannt wird, da nach dem Sprachgebrauch dies nur heißen kann „Sohn des Jakobus".

Vielleicht ist es bezeichnend, daß beide Brüder Jesu mit Betonung sich als „Knechte Jesu Christi" bekennen; dagegen sich nicht seine Brüder zu nennen wagen. Liegt hierin nicht eine bedeutsame Anerkennung des höheren Ursprungs Jesu?**)

Warum nun bezeichnet sich der Verfasser als Bruder des Jakobus? Dieser war der Erste, der als Nichtapostel einen in der Christenheit anerkannten, von Petrus selbst gebrauchten Brief schrieb. So wollte sich Judas hierin an ihn anschließen. Vielleicht nahm er in Jerusalem nach

*) Beziehungen dieser beiden Schriften fand schon Newton. vgl. Guericke Neutestamentliche Isagogik, III. Aufl. S. 509.

**) So schon Clemens Alexandr. Adumbratt. Opp. ed. Pott. II. p. 107: „Judas qui catholicam scripsit epistolam, frater filiorum Joseph exstans valde religiosus cum sciret propinquitatem Domini, non tamen dixit se ipsum fratrem ejus esse, sed quid dixit? Judas, servus Jesu Christi, utpote Domini, frater autem Jacobi.' Vgl. Guericke a. a. O. S. 435.

des Jakobus Tode eine angesehene Stellung ein. Aber besonders mochte wohl auch seine Absicht sein, den eignen Brief an den des Jakobus anzuschließen, da sie in ihren Absichten nahe zusammentreffen.

Dies führt uns auf Zweck und Inhalt unseres Briefes.

Der Antinomismus, welchen der Brief des Jakobus unter den Judenchristen der Zerstreuung in den ersten Anfängen bekämpfte, hatte, in schreckenerregender Weise überhand genommen; wir wissen nicht, in welchem Umfange; wir hören hier nur von der Art der antinomistischen Häresie. Aber wir sehen, daß eine Richtung, welche aus der christlichen Freiheit die Freiheit und Frechheit des Fleisches gemacht hatte, hierin bis zum Aeußersten fortgeschritten war. Daß es gerade Juden waren, darf uns nicht wundern. Noch stehen Glieder des Volkes Israel überall an der Spitze der religiösen Bewegung. Den Aposteln und Propheten Gottes gegenüber stellt dieses Volk auch die falschen Apostel und Propheten. Ward ein Jude, indem er sein Gesetz aufgab, nicht wie Paulus ein ἔννομος Χριστοῦ, so konnte er ein ἄνομος θεοῦ werden bis zur äußersten Konsequenz (1 Kor. 9, 21). Sehen wir doch, daß auch in neuerer Zeit gerade Glieder dieses Volkes, das der äußersten Extreme fähig ist, die Emancipation des Fleisches und die Frechheit der Unsittlichkeit am weitesten getrieben haben. Die Irrlehrer unseres Briefes hatten in praktischer wie theoretischer Beziehung die letzten Konsequenzen gezogen. Denn in der zusammenfassenden Charakterisirung V. 4 werden sie „Gottlose genannt, welche die Gnade Gottes in Sittenlosigkeit umsetzen und den Einen Gebieter und Herrn Jesum Christum verleugnen.“ Daß diese Menschen eine fortgeschrittene Stufe in sittlicher und dogmatischer Gottlosigkeit erreicht haben, zeigt der Verfasser auch durch Rückbeziehung auf apostolische Weissagung V. 17. 18. Wir können hier nicht sowohl an 1 Timoth. 4, 1 ff. als an 2 Timoth. 3, 1 ff. denken. Hier schildert Paulus die arge Art solcher Leute, welche in der letzten Zeit auftreten werden und faßt ihre Charakteristik darin zusammen, daß sie die Lust mehr lieben als Gott (V. 4). Diese nun findet Judas in den Spöttern seiner Zeit, die nach ihren gottlosen Lüsten wandeln. Daß er jenen Brief des Paulus vor Augen habe, scheint mir auch daraus hervorzugehen, daß er ähnlich, wie Paulus dort in die alte jüdische Tradition zurückgreift und die ägyptischen Zauberer Jannes und Jambres, die Widersacher Mosis, des Vertreters der Wahrheit, nennt, so aus der jüdischen Tradition über den Streit des Erzengels Michael mit dem Teufel um den Leichnam Mosis und über Weissagungen Henoch's des Patriarchen (V. 9. 14. 15)

redet. Ist diese Beziehung begründet, so dürfte man die nächsten Jahre nach dem Tode des Paulus, als die Pastoralbriefe entstanden, auch als die Entstehungszeit unseres Briefes ansetzen. Wiederum würde das vordere Kleinasien mit seinen vielen judenchristlichen Elementen der nächste Bestimmungsort des Briefes sein. Es muß um jene Zeit etwas ganz Besonderes gewesen sein. In Paulinischen Kreisen fühlte man sich zur Redaction des Nachlasses des Paulus gedrängt. Ein Judas ward als ein Bruder des Jakobus zu diesen Briefen veranlaßt. Ist endlich der zweite Petrusbrief ächt, so mußte auch das Haupt der Apostel — als im Bewußtsein, daß keine Zeit zu verlieren sei, noch sein letztes Wort sagen.

Der Verfasser unseres Briefes hat durchaus das Bewußtsein — wir dürfen es wohl ein prophetisches nennen — daß er sich in der „letzten Zeit" (ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου) befinde; denn diesen Eindruck machen ihm die geschilderten sittlichen und religiösen Zustände. Darum erinnert er an frühere Epochen des Reiches Gottes, welche diesen Charakter einer Endzeit haben: an die Ausführung aus Aegypten (V. 5 vgl. 2 Timoth. 3, 8), an Sodom und Gomorrha (V. 7), an die Weissagung Henochs über die Sündfluth (V. 14, 15 vgl. Matth. 24, 37—39).*)

In der That hatte die Zeit, da das erste Menschenalter des Christenthums zu Ende ging, die Zeit in den Jahren 65 bis 70 nach Christo diesen Charakter einer Endzeit. Die alte Welt ging unter, die neue christliche ward geboren. Durch das ganze römische Reich gingen die Wehen dieser Geburt. In Rom wechselten die Kaiser. Am gewaltigsten waren jene Wehen da, wo das Christenthum selbst entstanden. Jerusalem ward zerstört. Der Verfasser muß einige Zeit vor diesem Ereigniß geschrieben haben. Hätte er nach demselben geschrieben, so würde er seiner in der Aufzählung göttlicher Strafgerichte (V. 5 ff.) wohl gedacht haben. Stets bringen solche Weltkatastrophen auch eine furchtbare Sittenlosigkeit mit sich, weil, wenn die Grundfesten der menschlichen Ordnung wankend werden, dann auch die sittlichen Bande sich lösen. Man denke an Revolutions- und Pestzeiten. Diese Auflösung drang auch in die Christengemeinden und ergriff besonders Glieder der Judenchristenheit. Ging es mit ihrem Volke zu Ende, so kam auch über sie eine Krisis. Viele der Judenchristen, die nicht in Christo fest gewurzelt waren, ergaben sich vollständig einem heidnischen Libertinismus.

*) Das letztere findet sich in dem Buch Henoch, über dessen Zusammensetzung und Abfassungszeit aber noch keine Einigung unter den Forschern erzielt ist. Uebrigens ist es wahrscheinlich, daß Judas wie der Verfasser des Buches Henoch einen solchen Zug der alten jüdischen Tradition in unabhängiger Weise entnahmen.

Da erhebt Judas im Geiste Jakobus „des Gerechten", seine Stimme gegen die heidnische Entsittlichung des Christenthums. Diese Richtung entfesselte auf der einen Seite alle Begierden und Leidenschaften des Fleisches (V. 7. 8. 10. 16. 18), trotzdem sich für „geistlich" (πνευματικοί) haltend und erklärend (V. 19), wie sie andererseits gegen alle menschliche und göttliche Auktorität und Majestät sich erhob (V. 4. 8. 10. 11. 16). Beides gebiert eine Zeit der Umwälzung, und beides ist im Antichristenthum verbunden (Apok. 13, 6; 17, 3, 4.).

b) Verhältniß des Briefes Judä zum zweiten Brief Petri.

Dies Verhältniß ist von Alters her ein zweifelhaftes gewesen. Während es früher aus dogmatischen Gründen geboten erschien, den Judas von Petrus abhängig zu machen (so Luther, welcher aber dann den Judasbrief verwarf), fand die neuere Exegese, daß das umgekehrte Verhältniß stattfinde. Daraus aber erschloß die moderne Kritik mit großer Zuversichtlichkeit, daß der zweite Brief des Petrus unächt sein müsse, weil er in solcher sachlichen Abhängigkeit zu dem des Judas stehe. Vielleicht irren beide Anschauungen.

Was nun zuerst das rein exegetische Verhältniß angeht, so ist in der That die höchste Wahrscheinlichkeit dafür, daß der 2. Brief Petri von dem des Judas abhängig sei. Im Allgemeinen gilt hier, daß wohl der kürzere Brief der ursprüngliche sei, indem Grund vorhanden sein konnte, die kürzere Darlegung zu erweitern, nicht aber das in mehr Worten Vorhandene noch einmal in weniger Worten zu geben. Die betreffenden Stellen des Petrusbriefes machen den Eindruck einer Paraphrase. Und sollte nicht der Verfasser des 2. Briefes Petri in dem Wort 1, 20 „das erkennt zuerst, daß keine Weissagung der Schrift geschieht aus eigener Auslegung" von seinem eigenen Verhältniß zu Judas und seinem Briefe reden? Offenbar hat er den letzteren als Propheten betrachtet, wenn er seine Worte in erweiternder Erkärung seinem Briefe einverleibte. Hierin aber that er nichts andres, als was öfters alttestamentliche Propheten gethan haben. Er wußte aber, daß ein Prophet nur von einem Propheten ausgelegt werden kann.

Wenn nun aber die Kritik gerade in diesem Abhängigkeitsverhältniß des Petrus zum Judas den Hauptgrund der Unächtheit des Petrusbriefes gefunden hat, so ist sie gewiß auf dem Irrweg. Man darf nicht mit modernen Anschauungen hier eintreten. Die späteren Propheten des Alten

Testaments, obwohl in mancher Beziehung bedeutender als die früheren, nahmen dennoch Weissagungen der früheren in die ihrigen auf und erhielten sie so für die Zukunft. Bleek hält den ersten Brief des Petrus für ächt. Derselbe ist aber von Paulus und Jakobus abhängig. Hat Petrus in der That den zweiten Brief geschrieben, was ich trotz aller Gegengründe noch für möglich halte, dann liegt die Sache vielmehr folgendermaßen. Er wollte für die Weissagung des Judas, der in der Kirche nicht bekannt und angesehen war, den Namen und die Auktorität geben. Der Geist Gottes weht wo er will; warum sollte er sich nicht den Judas zum Organ ersehen haben? Petrus aber, der diese Weissagung für sehr wichtig erkannte, nahm sie in seinen Brief auf und sicherte dadurch dem Brief des Judas selbst seine Anerkennung in der Kirche. So wurden beide Briefe zu gleicher Zeit veröffentlicht. Außerdem könnte die Absicht des Petrus nur gewesen sein, den Brief des Judas, der von seinem Verfasser, dem Bruder des Jakobus, und dem in der jüdischen Tradition so erfahrenen Schriftgelehrten, insonderheit den Judenchristen zugeeignet war, für die Gesamtkirche giltig zu machen (1, 1). Daraus würde sich erklären, warum Petrus jene Beziehungen zur jüdischen Tradition beiseite läßt.

Schwieriger scheinen mir bezüglich der Aechtheit des zweiten Petrusbriefes andere Fragen zu erledigen: zunächst die, verglichen mit dem ersten Briefe, eigenthümliche Redeweise unseres Sendschreibens.*) Doch könnte man hier sagen: wie Petrus dem Inhalte nach sich von verschiedenen Personen abhängig erweist, warum sollte nicht auch seine Ausdrucksart gewechselt haben, da er als Schriftsteller betrachtet offenbar nicht eine so ganz nach Inhalt und Form einzigartig beschaffene Natur war wie Paulus.

Schwierig erscheint ferner das Verhältniß von 2 Petri 3, 2 vgl. mit Judä 17.

Befremdlich ist die Art, wie Petrus 3, 15. 16 von den Briefen des Paulus redet. Höchst auffallend ist die Beziehung 3, 1 auf einen ersten Brief, da doch dieser zweite Brief eine ἐπιστολὴ καθολικὴ in absolutem Sinn (1, 1), während der erste Brief noch sich an einen bestimmten Leserkreis wendet.

Befremdlich endlich ist die späte Verbreitung und Anerkennung des

*) Hieronymus de vir. illustr. 1. (Petrus) „Scripsit duas epistolas, quae catholicae nominantur, quarum secunda a plerisque ejus esse negatur propter stili cum priore dissonantiam.“

Briefes in der Kirche. Erst Origenes erwähnt ihn während es um den Brief Judä in dieser Beziehung besser steht. Thiersch und Windischmann wollen eine disciplina arcani als Erklärungsgrund annehmen wegen des sonderlich eschatologischen Inhaltes. — Immerhin wäre es unbegreiflich, wie ein späterer Falsator, um dem Petrus einen Brief unterzuschieben, selbst in solcher Abhängigkeit vom Judasbrief dies sollte gethan haben.

Lassen wir nun alles dies auf sich beruhen und gehen von der Aechtheit des Briefes aus, die darum noch immer keine verlorene ist, so sehen wir uns in diesen beiden Briefen des Judas und Petrus ganz an die Grenze der zweiten Stufe des neutestamentlichen Schriftthums gerückt. Es handelt sich in diesen Briefen um prophetische Dinge. Daß die Menschenart, welche der Brief des Judas schildert, der letzten Zeit angehöre und daß es sich um eine Weltkatastrophe handle, das ist der eigentliche Kern dieses Briefes. Wiederum geht auch der 2. Brief des Petrus hievon aus. Aber er erweitert jenen prophetischen Inhalt. Er kommt auf die positive Seite jener Katastrophe zu sprechen, nämlich auf die Wiederkunft Jesu Christi (3, 4; 10;) und auf die Erneuerung der Welt durch eine Feuer-Wiedergeburt hindurch (3, 10—13). Man kann hierin eine kleine Apokalypse erblicken. Wie nahe sich unsere beiden Briefe mit der Apokalypse berühren, zeigt auch die Vergleichung von Jud. 11 und 2 Petri 2, 15 mit Apok. 2, 14 „Bileam" und Jud. 9 mit Apok. 12, 7 „Erzengel Michael und der Satan". Aber man muß dann zugleich sagen: der Verfasser war nicht sowohl ein Prophet, als er wollte in Ermangelung der ächten und vollkommenen Prophetie das der Kirche sagen, wessen sie für den Augenblick bedurfte, bis der von Gott berufene Prophet selbst auftreten würde. Das geschah in Johannes, dem Apokalyptiker.

Knüpfen wir hieran noch einige allgemeine Bemerkungen über die beiden Briefe des Petrus. Wie die zwei judenchristlichen Briefe, der Hebräerbrief und der Jakobusbrief, sich an das judenchristliche Evangelium anschließen, so lehnen sich jene dem Verfasser und den Lesern nach an das Markusevangelium. Höchst merkwürdig nun ist folgendes eigenthümliche Verhältniß dieser zwei Briefe zu jenem Evangelium. Dieses, seinem Inhalte nach gänzlich petrinisch, trägt doch weder den Namen dieses seines Ursprunges, noch läßt es irgend in seiner Darstellung denselben hervorleuchten. Umgekehrt tritt der Verfasser der Petrusbriefe in derselben Weise in den Vordergrund, wie der der Paulinischen Briefe. Der Verfasser des zweiten Briefes Petri nennt sich sogar „Symeon Petros". Und wie im Gegensatz hiezu zeigt sich der Verfasser dieser Briefe, was

ihren Inhalt und ihre Form anbetrifft, durchaus abhängig zunächst von Paulus, dann von Jakobus und Judas. Der zweite Brief bezieht sich sogar namentlich auf den Apostel Paulus und seine Briefe. So ergiebt sich innerhalb des Neuen Testaments bezüglich des Apostels Petrus das eigenthümliche Resultat: der Jünger, der den Herrn verleugnet hat, verleugnet sich selbst in seinen Schriftdenkmalen der Art, daß er da, wo der Inhalt ganz und gar sein ursprüngliches Eigenthum ist, seinen Namen und seine Verfasserschaft verbirgt, da aber, wo er in Abhängigkeit von Anderen schreibt, seinen Namen nicht nur nennt, sondern auch seine Abhängigkeit offen bezeugt. Diese ächt apostolische Selbstverleugnung des Petrus hat aber darin ihr besonderes Gewicht, daß er sich dem Manne unterordnet, der ihn einst in Antiochien zur Rede setzte und öffentlich vor der Gemeinde strafte. Ist aber der zweite Brief ächt, so hat er sich gar darin also verleugnet, daß nun auch die Kritik und Exegese ihn als Verfasser verleugnet.

---

4) Die Briefe des Johannes.

Der erste und wichtigste der drei Briefe, welche den Namen des Apostels Johannes tragen, hat nur mit einem einzigen Briefe des Neuen Testamentes eine gewisse Eigenthümlichkeit gemein, nämlich die Anonymität und eine nicht zu verkennende Aehnlichkeit des Anfanges, mit dem Hebräerbrief. Schon hieraus möchte man vermuthen, daß wie der letztere so auch der Johannesbrief der zweiten Stufe neutestamentlicher Schriften überhaupt nicht mehr zuzurechnen sei. Gewiß kann derselbe nicht mehr in dem Sinn als Brief gelten, wie die Sendschreiben des Paulus, und wir fühlen, daß wir uns auf dem Uebergang zu einem andersartigen Schriftthum befinden. Enger mit der zweiten Stufe hangen ihrer Erscheinung nach die zwei kleineren Sendschreiben dieser Gruppe zusammen, in deren Ueberschrift zwar nicht der Name aber doch die Person des Schreibers hervortritt.

Betrachten wir die Art des ersten Briefes etwas genauer. Es tritt uns hier ein ganz neuer und eigenthümlicher Autor entgegnen. Er hat den Herrn selbst gesehen und gehört, ja getastet, wie er 1, 1 ff. bezeugt, und ist bezüglich der Kenntniß der evangelischen *Geschichte* nicht abhängig wie Paulus und Lukas. Aber er lehnt sich auch in seiner *lehrhaften* Darstellung nicht an irgend eine neutestamentliche Auctorität, nicht wie der

Verfasser des Hebräerbriefs oder gar wie Petrus in seiner Epistel an Paulus; noch schließt er sich an einen der Synoptiker, wie der Jakobusbrief an den Redeinhalt des Matthäusevangeliums. Dennoch erinnert die an sich ganz originale Sprache unseres Verfassers nicht sowohl an hellenistische Schriften, sondern an Schriftsteller, die auf dem Boden des heiligen Landes erwachsen sind.*) Das stimmt mit des Verfassers Versicherung, daß er die Geschichte Jesu selbst erlebt habe.

Im Uebrigen finden wir schon im Stil eine durchaus selbständige und eigenthümliche Persönlichkeit.

Fragen wir die Ueberlieferung nach dem Namen derselben, so nennt sie uns den Apostel des Herrn, Johannes, den Verfasser des vierten Evangeliums. Daß nun die Ueberlieferung beide Schriften auf Einen Verfasser zurückführt, läßt die kritische Vergleichung als zweifellos erscheinen. „Daß der erste Brief von demselben Schriftsteller welcher das Evangelium verfaßte herrühre kann keiner verkennen oder leugnen der sich irgend auf die Beurtheilung der Verschiedenheit oder Gleichheit von Schriftstellern versteht." **)

Die Frage, ob dieser Verfasser Johannes der Apostel sei, wird an einer anderen Stelle untersucht werden. Hier sehen wir schon, daß wir auf die Persönlichkeit gekommen sind, welche die dritte Stufe neutestamentlichen Schriftthums ebenso vertritt, wie Paulus die zweite und Petrus die erste. Schon finden wir in unserm Briefe die deutlichen Spuren eines dritten und Neuen, das den Eindruck macht, als werde es den Abschluß und die Krone der ganzen neutestamentlichen Schriftentwickelung bringen. Noch aber dürfen wir uns mit unserem Briefe als auf dem Gebiete der zweiten Stufe befindlich ansehen, wenn man mit Recht das Verhältniß des Sendschreibens zum Evangelium des Johannes so bezeichnet hat, daß dieses vom Wesen Christi, jenes vom Wesen des Christen rede.***) Denn das ist ja Wesen und Ziel der Schriften zweiter Stufe, Christum im Christen erscheinen lassen. Wie sich aber Brief und Evan-

*) „Sehr beachtenswerth ist daß unsers Apostels hebräischartige Sprachgestaltung sich in vielem am nächsten mit der im Jakobusbriefe, theilweise auch mit der im ersten Petrusbriefe berührt, als hätten wir hier die Palästinisch-Griechische Spielart der Sprache. Das „hebräischartige καὶ ꝛc." Ewald, die Johanneischen Schriften; Göttingen 1861. Erster Band S. 429 f.

**) Ewald a. a. O.

***) Weber, Kurzgefaßte Einleitung in die h. Schriften Alten und Neuen Testaments. 2. Aufl. S. 310. Nach v. Hofmann.

gelium nach Größe und Bedeutung zu einander verhalten, um soviel mehr gehört der Verfasser beider Schriften der dritten Stufe an.

Was nun unsere Schrift so wichtig macht, das ist die Kunde, die sie über Irrlehrer enthält, welche nicht nur die Veranlassung dieses Sendschreibens sondern auch ein wichtiger Entstehungsgrund des vierten Evangeliums gewesen sind. Während aber das letztere die umfassende Position des ächten Christenthums gegenüber häretischer Verkehrung ausführt, läßt uns der Brief genauer die letztere kennen lernen. An mehreren Stellen werden die Gegner genannt; an anderen, ja im ganzen Briefe stehen sie vor der Seele des Schreibenden (vgl. zunächst 2, 18 ff. 22, 23; 4, 1 ff.; 2, 4; 4, 6; 5, 5. 6 ff. 21).

Was erfahren wir über diese Irrlehrer? Wohin haben wir ihren Ursprung zu verlegen? Geht man von dem Worte 3, 4 und seinem Zusammenhang aus, so könnte man an heidenchristliche Antinomisten denken. Es heißt da: „die Sünde ist die Gesetzlosigkeit" (ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία). Nicht eine Definition gilt es dem Verfasser, sondern eine Charakteristik der Irrlehrer: „Wer sündigt, der hat nicht erkannt" (4, 6), wenn er auch gerade die volle und absolute Erkenntniß Christi für sich in Anspruch nimmt. Aber gerade die Bezeichnung der Sünde als „Gesetzlosigkeit" führt uns darauf, daß diese Sünder wohl aus dem Bereich des Gesetzes herstammten, daher sie der Verfasser darauf verweisen konnte, daß schon das Gesetz die Sünde verwehre; Christus aber sei gekommen, daß er die Sünde hinwegnehme und Sünde sei nicht in ihm (4, 5). So schließen wir: die Gegner, gegen welche der Brief streitet, meinten gerade im Christenthum den Sünde abwehrenden Schranken des Gesetzes zu entgehen und kamen also selbst vom Boden des Gesetzes, also aus dem Judenthum her.

So würden wir denn auch hier bestätigt finden, was sich bisher ergeben hat. Wie die Apostel und heiligen Schriftsteller des Neuen Testamentes alle aus Israel stammen, so stammen auch ihre Widersacher, die falschen Propheten und Lehrer, gegen die sie zu kämpfen haben, aus diesem Volk, mögen dieselben auch nur als Abtrünnige zu betrachten sein, wie diese Antinomisten. Wie Paulus gegen pharisäische d. h. gesetzliche Judenchristen stritt, so mußten ja in der Kirche, welche den Paulinismus aufgenommen hatte, auch die Karikaturen dieses Apostels, die jüdischen Antinomisten zum Vorschein kommen und nach der Herrschaft streben. Stammten nun

die pharisäischen Gegner des Paulus vornehmlich aus Palästina, dem Sitz des Pharisäismus, und eiferten sie gegen den hellenistischen Apostel, so werden dagegen diese antinomistischen Karikaturen vornehmlich der hellenistischen Welt angehören.

Gegen antinomistische Hellenisten oder Juden der Diaspora ist, wie sich früher ergeben hat, der Brief des Jakobus gerichtet. Da derselbe wohl einer frühen Zeit angehört, etwa mit den frühesten paulinischen Briefen gleichzeitig ist, so sehen wir, wie früh antinomistische Juden in die christliche Gemeinde eindrangen. Letztere Schrift nun wendet sich gegen die praktischen Ausschreitungen dieser Richtung. Die schon als Juden, unter Heiden lebend, es leichtfertig mit dem Gesetz genommen hatten, die meinten als Christen noch mehr Recht zu haben, gesetzlos, ja widergesetzlich zu sein. Aber auch Jakobus weiß schon, daß diese Antinomisten sich einer Weisheit, einer Erkenntniß rühmen, auf Grund deren sie sich der sittlichen Schranken überheben (3, 13 ff.; vgl. 2, 19). Von dieser ihrer Weisheit sagt er: sie stamme nicht von oben, sondern sei irdisch, psychisch (also nicht aus dem Geiste Gottes), ja dämonisch; die von oben stammende Weisheit dagegen sei ganz und gar sittlich, in allen guten Werken sich bethätigend. Auf die theoretischen Grundlagen jener dämonischen Weisheit geht Jakobus nicht näher ein; nur darf man aus 2, 19 schließen, daß der abstrakte Monotheismus dazu gehörte.

Im Allgemeinen kann hier kein Zweifel sein, daß diese Weisheit die alexandrinische Religionsphilosophie ist. Nicht als hätte aus der letzteren nothwendig Antinomismus folgen müssen. Ist ja doch aus ihr auch der Essenismus entsprungen, ein asketisch gesetzlicher Verein. Aber wie aus jener eklektischen Vermischung von Judenthum und griechischer Philosophie der mystische Orden der Essener und Therapeuten hervorging, so gründete sich auf dieselbe auch ein weit verbreitetes gesetzlich laxes Reformjudenthum. Man sehe einen Josephus, der durch Pharisäismus und Essäismus hindurch geschritten auf einem Standpunkt verharrte, der nicht anders zu bezeichnen sein wird. Wenn alexandrinische Weisheit in pharisäische Kreise am wenigsten eindringen konnte, da diese ihrem Princip nach griechische Philosophie verwerfen mußten, so können wir überzeugt sein, daß die große Menge, die jener Mischung von Judenthum und heidnischer Bildung huldigte, dem Antinomismus nicht entging. War es ja doch nur consequent, wenn eine Philosophie, welche die religiösen Grundanschauungen des Alten Testamentes aufhob, auch die sittlichen Schranken desselben abthat.

Kolosserbrief und Pastoralbriefe lassen in den Irrlehrern, die sie bekämpfen, essenische Christen erkennen. Der Epheserbrief*) und der Brief des Johannes zeigen uns Gnostiker, deren Ausgang ebenwohl die alexandrinische Religionsphilosophie war, die aber die heidnischen Elemente derselben weiter ausgebildet hatten und insofern den späteren heidenchristlichen Formen des Gnosticismus näher stehen. Immer aber bleibt bestehen, daß uns auch hier noch die judenchristliche oder unmittelbar aus der alexandrinischen Religionsphilosophie entspringende Gnosis begegnet. Das ist die Gattung des Gnosticismus, die schon im ersten Jahrhundert üppig wucherte und sich entwickeln mußte, sobald nur eine größere Zahl von Hellenisten jener Richtung in die Kirche eingetreten war, ohne ihren philosophischen Anschauungen den Abschied gegeben zu haben.

Sehen wir uns die Irrlehrer an, soweit sie der Brief, der ja ihre Kenntniß bei den Lesern voraussetzt, ersichtlich macht. Ihr wichtigstes Merkmal war ohne Zweifel, daß sie in einem besonderen Sinne des Wortes von sich sagten: „wir haben Jesum Christum erkannt" (ἐγνώκαμεν αὐτὸν) 2, 3. 4. Ihr eigenthümliches Wesen ruhte offenbar auf einer besonderen Lehre von Christus, die denn freilich nicht ohne eine besondere Lehre von Gott sein konnte, wie sie zugleich eine eigenthümliche Ethik zur Folge hatte. Was sie nun negativer Weise von Christo behaupteten, sagt unser Verfasser deutlich: „Jesus Christus sei nicht im Fleisch erschienen" (4, 2); „sie leugneten, daß Jesus sei der Christ" (2, 22); oder sie wollten „nicht den Jesus bekennen" (4, 3). Natürlich erkannten sie einen Christus an, sonst hätten sie selbst sich nicht als Christen darstellen können. Aber sie schieden den Jesus von dem Christus; sie wollten nicht anerkennen, daß der Christus ihrer Erkenntniß in dem geschichtlichen Jesus erschienen sei, oder daß das Göttliche und Heilbringende in dem Menschen Jesus Fleisch geworden sei.

Wie dachten sie sich nun aber das Verhältniß des Christus zu dem Jesus, oder des Göttlichen in Jesu Christo zu dem Menschlichen? Giengen unsere Irrlehrer von der alexandrinischen Philosophie aus, so hatten sie einen heidnisch-philosophischen Gottesbegriff. Gott ist das reine unbestimmbare Sein, eigenschaftslos und namenlos, vornehmlich affectlos. Wenn ihn das Christenthum so wesentlich und bestimmt „den Vater" nennt, nämlich den Vater Jesu Christi und in ihm unseren Vater, so widerspricht das dieser Philosophie ganz und gar. Nach ihr wird dieser Name wie jeder Affect, den das Alte Testament Gotte zuschreibt, zur Allegorie. In

*) Man vergleiche die Untersuchung dieses Briefes.

diesem Sinn betont unser Verfasser, daß die Irrlehrer „den Vater und den Sohn leugnen“ (2, 22. 23).

War aber dies die Anschauung vom Göttlichen überhaupt, so konnten sie auch nicht eine Menschwerdung des Sohnes lehren. Wohl erkannten sie in Jesu Christo eine göttliche Kraft oder auch die Zusammenfassung aller göttlichen Kräfte und Gedanken (der λόγος des Philo oder „ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ μεγάλη“ des Simon Magus A.-G. 8, 10) an; aber hiemit war eine gänzlich verschiedene Vorstellung von der Person Jesu gegeben. Von dem Menschen Jesus, welcher geboren worden und den Tod erlitten hatte, mußte schlechterdings das Göttliche in ihm, jene göttliche Kraft oder Kräftecombination, der Christus oder das Chrisma unterschieden werden. Dies letztere als Göttliches konnte weder geboren werden noch sterben. Es hat sich wohl den Menschen Jesus als Organ ersehen, wie einst die Propheten des Alten Testaments, sich der Welt zu offenbaren, d. h. den Menschen die vollkommene Erkenntniß (Gnosis) der göttlichen Dinge zu gewähren; eine andere Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen ist auf dem Standpunkt dieser Philosophie nicht möglich. Das göttliche Licht hat Jesum eine Zeit lang beschienen, und in dieser Zeit hat er die neuen Religionswahrheiten oder die neue Gnosis ausgeredet. Wahrscheinlich ließen die Gnostiker, wie Kerinth, das Göttliche auf Jesum in der Taufe herniederkommen. So ist denn eben der Jesus nicht der Christus; das Göttliche oder der Christus ist nicht in dem Menschen Jesus Fleisch geworden (2, 22; 4, 2. 3; 5, 5; 2 Joh. 7.).

In lügnerischer Weise aber konnten sie ja immer behaupten, daß sie doch einen Christus hätten oder vermöge ihrer eigenthümlichen Gnosis vielmehr allein hätten. Wie das Göttliche, um den Menschen Jesum zu seiner Gnosis zu befähigen, ihn gesalbt und so zum „Christus“ gemacht habe, so komme auch ihnen ein göttliches Chrisma zu, welches sich in ihrer Gnosis beweise und welches den übrigen Christen als der Menge der Gläubigen fehle; so hätten sie vielmehr den wahren Christus und seien selbst die ächten und absoluten Christen, die das wahre Chrisma und die rechte Gnosis besäßen. Wie sie sich aber an Erkenntniß als die vollkommenen rühmten, so thaten sie in sittlicher Beziehung gleichermaßen. Nach ihrer Behauptung waren sie über die Sünde überhaupt hinweg. Wie sie die vollkommne Erkenntniß besaßen, also nicht mehr irrten, so konnten sie auch nicht mehr sündigen (1, 8. 10). Wir sehen hierin die Wurzel der Anschauung, die später so wichtig wurde. Unsere Irrlehrer als die Chrismatiker sind die Pneumatiker des späteren Gnosticismus, gegenüber den

Psychikern d. h. den einfach Gläubigen. Diesen Lügnern entgegen, die zwar von der Christenheit ausgegangen aber nicht von ihr waren, vielmehr von jener kosmischen und dämonischen Weisheit (2, 19), ruft nun der Apostel seinen Lesern zu, daß sie vielmehr als gläubige Christen das wahre Chrisma haben und einer neuen Lehre schlechterdings nicht bedürfen, daß sie die absolute Wahrheit vielmehr schon besitzen und nur Lügner und Verführer ihnen eine neue anbieten können (2, 20 ff. 27). Sehr energisch betont er, daß die Leser in allen Altersstufen wie die Sündenvergebung so auch die Erkenntniß der Wahrheit besitzen; denn es ist ja eine Erkenntniß, die wie die Sündenvergebung mit dem Glauben selbst gesetzt ist, und philosophischer oder gnostischer Unterweisung nicht bedarf (2, 12 ff.). Wiederum kennzeichnen sich die Irrlehrer durch ihre Behauptung, sündlos zu sein, als Lügner überhaupt. An jener Lüge mögen die Leser erkennen, was es um ihre intellectuelle Unfehlbarkeit ist (1, 8, 10).

Noch enthält der Brief ein besonderes Kennzeichen, durch welches die Irrlehrer ihren Unglauben verrathen. Es ist die Verachtung der Sakramente, wie sie nothwendig mit der Verwerfung des „Fleisches Christi," d. h. seiner geschichtlich-menschlichen Wirklichkeit überhaupt zusammengehen muß. Es heißt: „Wer ist es, der die Welt besiegt, außer wer glaubt, daß Jesus ist der Sohn Gottes? Dieser ists, der gekommen ist durch Wasser und Blut, Jesus als Christus; nicht im Wasser allein, sondern im Wasser und im Blut; und der Geist ists, der Zeugniß ablegt, denn der Geist ist die Wahrheit. Drei nämlich sind es, die da Zeugniß geben, der Geist und das Wasser und das Blut, und die drei gehen auf Ein Ziel" (5, 5—8).*) Hier betont der Verfasser die Höhepunkte des Lebens Jesu, die Taufe im Jordam und den Tod am Kreuz. Die Irrlehrer waren nun wohl geneigt, in ihrem Sinn die Taufe Jesu anzuerkennen, nicht aber den blutigen Tod Jesu als des Christus. Aber nicht blos um die geschichtliche Anerkennung jener Thatsachen handelt es sich. Auf diese Thatsachen gründet sich die stetige sacramentale Offenbarung Jesu, des Christus, in der Kirche. Der Geist im Wort, das Wasser der Taufe und das Blut des heiligen Mahles sind die stetigen, sich ergänzenden und Ein großes Ziel erreichenden Zeugen des Sohnes Gottes in der Kirche. Der geschichtliche Jesus, eins mit dem ewigen Christus, will sich durch jene Zeugen den seinigen

*) Daß der auf die Trinität bezügliche Zusatz dem ursprünglichen Texte nicht angehört, bedarf hier keines Beweises. Ich verweise auf Tischendorf, editio octava.

offenbaren und mittheilen; und wer an ihn glaubt, der muß sie als seine Zeugen anerkennen, wie er sich dessen erfahrungsgemäß bewußt ist, daß durch diese drei Gnadenmittel das Leben in Gott ihm gespendet wird (5, 11). In diesen Gnadenmitteln, welche das stetige Zeugniß Gottes auf Erden sind, hat der Christ das Leben aus Gott, hat er den Sohn Gottes. Ohne sie hat er weder Christum selbst, noch das Leben des Christenthums (5, 11. 12). Wie Jesus Christus demnach in seinem Leben die Taufe des Johannes und damit die ganze Erniedrigung seines Erlöserwirkens, endlich den blutigen Kreuzestod als Abschluß dieses über sich genommen hat, nicht aber auf andere Weise den Geist des neuen Lebens und die Kraft der ewigen Herrlichkeit der verlorenen Menschheit erringen konnte, so ist denn für diese Menschheit auch die Aneignung jener Güter an Taufe und Abendmahl oder an Wasser und Blut geknüpft. Die Sacramente sind die gottgewollte geheimnißvolle Verknüpfung jedes einzelnen Menschenlebens mit dem geschichtlichen Leben und der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu, des Christus. Und wer diese Verknüpfung löst oder verachtet, dennoch einen Christus zu haben meint, der empfängt an Stelle des wahren Gottessohnes und Gottes einen Götzen, wie das bei den gnostischen Irrlehrern und allen ihren Nachfolgern in alter wie neuer Zeit der Fall war (5, 21). Sie setzen an Stelle des geschichtlichen Christus eine philosophische Idee, eine gnostische Speculation. Wie wichtig dem Verfasser des Briefes und des vierten Evangeliums dieser Gegensatz des ächten Christenthums gegen den gnostischen Spiritualismus war, ist in der Untersuchung des vierten Evangeliums, sonderlich bei Betrachtung von Joh. 6 und 19, 34. 35 hervorzuheben. Die ganze mystische oder sinnliche Seite des vierten Evangeliums — von welchem Strauß im Gegensatz zu Baur mit Recht sagt, daß es wie das geistigste so auch das sinnlichste Evangelium sei*) — ist überhaupt ohne jenen Gegensatz nicht wahrhaft zu verstehen. Dieser Gegensatz fällt wesentlich mit dem Gegensatze Luthers und der lutherischen Kirche gegen die Schwarmgeister und die ganze oder theilweise Negation der Sacramente in der reformirten Kirche zusammen.

Daß diese Negation durch die Konsequenz der gnostischen Theologie gegeben war, bedarf keines Nachweises. Von der alexandrinischen Religionsphilosophie her erschien die Materie — also die Elemente der Sacramente — als unrein oder widergöttlich; es ist die Anschauung der heidnischen Philosophie von dem ursprünglichen Gegensatz der Hyle zur Gottheit und göttlichen Idee. So haben wir denn auch aus frühester Zeit

*) Leben Jesu. 1864. S. 141.

das Zeugniß des apostolischen Vaters Ignatius. Es heißt in seiner Epistola ad Smyrnaeos cap. 7 von den Doketen: „*Εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται, διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν, τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ιησοῦ Χριστοῦ τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν.*“

Nicht außer Zusammenhang mit der Verachtung des Altarsacramentes steht endlich das Fehlen der Bruderliebe, welches unser Brief so ernstlich an den Irrlehrern tadelt. Aus der wahren Liebe zu Gott folgt die Liebe zu den Brüdern; aus dem innigen Zusammenhang mit Christo, dem Haupte, folgt die innige Gemeinschaft mit den Gliedern. Das Altarsacrament aber ist das Sacrament der Communion (1 Kor. 10, 16. 17; 11, 18 ff.). Wem die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Jesu Christ ist, was sie ihm sein soll, wie kann sich der hochmüthig von seinem Bruder absondern, der in derselben Gemeinschaft steht? Aber jenen Gnostikern war ja die Liebe zu Gott und Christus nichts anderes, als eine neue Philosophie, ein neues Wissen von göttlichen Dingen, eine neue Gnosis. Sie haben nicht Gott als Vater und Jesum Christum im Fleisch erschienen als Bruder im realen Sinn, sie wissen sich nicht in einer mystischen Gemeinschaft mit diesem Jesus Christus auf Grund seiner sacramentalen Offenbarung, so fehlt ihnen auch die Bruderliebe. Sie sehen den Mitchristen nicht auf diesen seinen Zusammenhang mit Christo im Glauben an, sondern auf seine Erkenntniß. Sie erheben sich als die Pneumatiker über die Psychiker, die Erkennenden über die im Köhlerglauben befangenen. Ihr gnostischer Dualismus zwischen Glauben und Wissen, zwischen dem Christus ihrer Erkenntniß und dem Jesus der Geschichte, zwischen der Idee und der Wirklichkeit erzeugt auch einen Dualismus zwischen Glauben und Leben, zwischen dem Reden vom Idealen und dem wirklichen Thun. Es lauft auch hier auf eine große L ü g e hinaus. Gott lieben ist nicht, wie die Gnostiker meinen, ein blos erkenntnißmäßiges Verhalten zu Gott als der Idee, sondern heißt: seine Gebote halten und die Welt überwinden, heißt: seinen Bruder, als Kind Gottes, lieben; „und wer da spricht: ich liebe Gott, und seinen Bruder haßt, der ist ein Lügner“ (5, 1 ff.; 4, 20; 2, 3 ff.); wer nicht seine Brüder liebt, der hat Gott nicht erkannt, denn Gott ist seinem Wesen nach Liebe; und wiederum empfängt und hat der Mensch die Liebe Gottes nur wesentlich und vollkommen, wenn er Jesum Christum als den im Fleisch erschienenen hat, da in ihm die Liebe Gottes sich der Welt offenbart hat (4, 7 ff.).

Der Apostel erkennt in dieser furchtbaren Häresie das Antichristenthum und darin ein Zeichen der letzten Zeit (2, 18). In der That dürfen auch wir in dieser Richtung den Gipfel der Fälschung des Christenthums erkennen. Ueber die wesentlichen Principien dieser Richtung ist weder der Gnosticismus des zweiten noch auch des neunzehnten Jahrhunderts hinaus gekommen. Dem Verfasser unseres Briefes sind nun die Häretiker nicht harmlose Religionsphilosophen, sondern falsche Propheten und Antichristen (2, 18; 4, 1). Nicht blos eine menschliche Macht und Kraft des Betruges ist in ihnen thätig, sondern eine Machtwirkung des Satans, von der Paulus 2 Thessal. 2, 9, 10 redet. Wir stehen mit dieser Häresie auf dem Höhepunkt der Entwickelung jener wunderbaren Zeit, an der Grenze des apostolischen Zeitalters, wie der Apostel sagt: in der letzten Zeit (2, 18). Nicht zu jungen unerfahrenen und unwissenden Christen redet er (2,21,27); als der alte und letzte der Apostel spricht er zu drei Generationen von Christen (2, 12 ff.). So liegt demnach eine längere Entwicklung des christlichen Lebens hier vor. Und wie der Weizen, so ist auch das Unkraut zur Reife gediehen.

Nur von hier aus verstehen wir, daß in unserem Brief schließlich von einer Sünde die Rede ist, für die der Christ nicht mehr zu beten habe, weil sie eine Sünde zum Tode sei (5, 16, 17). Der Apostel betont selbst, daß jede Sünde, welche nur Uebertretung des göttlichen Gesetzes (ἀδικία) enthält, nicht als eine Sünde zum Tode angesehen werden dürfe. Immer wird hier menschliche Leidenschaft und menschlicher Irrthum zur Sünde mitwirken, und der menschliche Wille aus Schwachheit sündigen. Anders, wenn sich der Mensch gegen die vollkommen erkannte göttliche Wahrheit, d. h. gegen den h. Geist wendet (5, 6 „τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια“) und in teuflischem Haß das erkannte Gute als solches vernichten will. Dann fehlt die sittliche Möglichkeit der Erlösung.

Wir sind solcher Sünde bisher nur im Verhältniß der Pharisäer zu Christo begegnet (Matth. 12, 22 ff.). Jesus warnt nach längerer Erlöserthätigkeit seine Gegner, weil sie endlich, um ihren Widerspruch aufrecht erhalten zu können, soweit gekommen sind, das klar erkannte Gute oder die als solche erkannte Wirkung des heiligen Geistes für Teufelswerk zu erklären. Später finden wir die Warnung vor unvergeblicher Sünde nur noch im Hebräerbrief (6, 4—8; 10, 26. 27). Es wird da zu zeigen sein, wie diese Sünde mit der Entwickelungsstufe der judenchristlichen Gemeinden zusammenhange, an die der Brief gerichtet ist. Wir können hier nur

sagen, daß das Zusammentreffen dieser beiden Schriften in diesem Punkte durchaus nicht zufällig ist, sowenig wie ihre sonstigen Aehnlichkeiten. Sie gehören eben beide der Höhe der apostolischen Zeit an, nur daß sich die Entwickelung innerhalb der Judenchristenheit rascher vollzogen hat. Es handelt sich in beiden Schriften um den vollständigen Abfall vom Christenthum, dort um den Rückfall ins Judenthum, hier um den Rückfall ins Heidenthum (5, 21). Für die außerhalb der Christenheit stehenden ist noch eine Vergebung der Sünden in Christo vorhanden (2, 2), welche ihnen wird, sobald sie an Christum glauben. Der Christ hat einen Vertreter bei dem Vater, Jesum Christum, und in ihm Versöhnung der Sünden, die er aus Schwachheit begeht (2, 1. 2; 5, 17). Aber wer nun innerhalb der Christenheit stehend in voller Erkenntniß der Wahrheit diesen Versöhner zu nichte macht und ihn, nach dem Ausdruck der Hebräerbriefes, mit vollem Bewußtsein zum zweiten Mal kreuzigt, wie von dem Apostel unter den Verführern solche wahrgenommen werden, und in teuflischer Freude darauf ausgeht, auch den Gläubigen diesen Erlöser Christus zu rauben, der hat sich ja damit die Möglichkeit der Sündenvergebung abgeschnitten. Ihm hilft auch das Gebet der Gemeinde nicht mehr.

So erhebt sich denn der Apostel in unserem Briefe auch in ähnlicher Weise, wie der Verfasser des Hebräerbriefs gegen den Irrthum der letzten Zeit. Während aber letztere Schrift in objectiv-prophetischer Weise von Christo handelt, bewegt sich Johannes, im Briefe noch mehr der zweiten Stufe angehörig, vornehmlich im subjectiven und sittlichen Gebiet. Zwar weist auch der Epistolist auf das ewige Wesen und den ewigen Zusammenhang des Sohnes mit dem Vater hin (1, 1 ff.), darin mit dem Evangelisten zusammentreffend (Joh. 1, 1 ff.), oder er redet, dem Hebräerbrief besonders ähnlich, von dem ewig bei dem Vater weilenden Fürsprecher und Versöhner unsrer Sünden (2, 1, 2; vgl. 7, 25 ff.), aber hauptsächlich handelt unser Brief nicht sowohl vom Wesen Christi als vom Wesen des Christen. Mehr bekenntnißartig als lehrhaft stellt der Apostel der Leugnung der Irrlehrer die Position gegenüber (4, 2. 14. 15); er verweist die Leser auf das, was sie wissen und von Anfang an gehört haben (2, 20. 21. 24. 27). Das ist nichts anderes, als der Inhalt des vierten Evangeliums, den die Leser von der Zeit an gehört haben, seitdem der Apostel unter ihnen weilte. Es kam endlich auch die Stunde, daß dieser Inhalt in Gestalt eines Evangeliums schriftlich verfaßt wurde. Darüber aber kann kein Zweifel sein, daß der Brief mit jenen Verweisungen und bekenntnißartigen Positionen nichts anderes aufstellt, als was das vierte

Evangelium erklärtermaßen zum Gegenstand seiner Ausführung hat. Man vergleiche Joh. 20, 31 mit 1 Joh. 2, 22; 4, 2. 3. 15; 5, 5. Der Brief selbst nun will ein anderes. Hier weist der Apostel hin auf die sittlichen Schäden der Irrlehrer und den Zusammenhang derselben mit der falschen Gnosis. So erklärt er (2, 4): „Wer da sagt, ich habe (Christum) erkannt, und hält nicht seine Gebote, der ist ein Lügner, und die Wahrheit ist nicht in ihm." Daran sollen die Leser die lügnerischen Gnostiker erkennen. Die sittliche Position jener gnostischen Aufhebung der christlichen Sittlichkeit gegenüber zieht sich nun durch den ganzen Brief als sein eigentlicher Inhalt. Wer Christum und in ihm den Vater in der That erkannt hat, so wie er erkannt sein will, nämlich durch ein Erkennen des Glaubens und der Liebe, und als das, was er ist, die wesentliche und geschichtliche Offenbarung Gottes, der ewigen Liebe, in dem wohnt wesentlich Christus selbst und die Liebe Gottes. Darum kann er nicht die Brüder hassen (2, 4-11); dann wohnt in ihm die Liebe Gottes, und er kann nicht die Welt lieben in Fleischeslust, Augenlust und hoffärtigem Wesen (2, 15. 16. 17); dann wohnt in ihm das Licht (nicht eine eingebildete Gnosis, sondern das ewige Licht, welches der heilige Gott selbst ist), und er kann nicht in Finsterniß wandeln (1,5—7); dann ist er aus Gott geboren, ein Kind Gottes und hält seine Gebote, als Gebote des Vaters (3, 1. 9. 10; 5, 1. 2. 4. 5); dann hat er das Leben und ist aus dem Tod ins Leben hinübergeschritten (3, 14; 5, 11. 12).

Diese einfachen und doch aus der Tiefe des Wesens des Christenthums geschöpften Anschauungen gehen wie eine große Melodie durch den Brief und werden in demselben nur variirt, nicht durch Uebergang zu Anderem und Neuem verlassen.

Indem der Apostel zur Widerlegung der Gnostiker und ihrer falschen Gottes- und Christuslehre nicht selbst die Geheimnisse des Glaubens, das unsichtbare Wesen Gottes und Christi näher ausführt, sondern nur als Voraussetzung berührt (4, 16; 2, 9), vielmehr auf die Früchte der wahren Erkenntniß Christi in einem frommen Leben hinweist, wie sie vor Aller Augen liegen, spricht er damit nicht sowohl als Prophet, der in das Verborgene schaut, sondern als Hirt und Bischof der Seelen seiner Leser, wie so häufig der Apostel Paulus in seinen Briefen. Wir sehen aber hier, wie im Kolosserbrief oder Epheserbrief, die Nöthigung, jene falsche Gnosis nicht nur an ihren Früchten anzugreifen, oder auch nur ihre gnostischen Negationen zu negieren, sondern ihr die wahre Gnosis in prophetischer Erkenntniß entgegenzusetzen. Die falsche Prophetie fordert die wahre heraus.

Der Brief des Johannes erscheint so als eine vorläufige Abweisung vom praktischen und subjectiven Standpunkt. Das Evangelium des Johannes ist die vollkommene positive Widerlegung und Ueberwindung der falschen Gnosis durch die objective Darlegung der vollkommenen Wahrheit, die Durchführung und Entfaltung jener bekenntnißartigen Positionen des Briefes (Joh. 20, 31; 1 Joh. 2, 22; 4, 2. 3. 15; 5, 5).

Darin liegt nun die besondere Wichtigkeit unseres Briefes, daß er uns nicht blos über seine eigene Veranlassung genügenden Aufschluß gibt, sondern auch über die des Evangeliums. Denn das letztere kann seiner Natur nach nicht von den kirchlichen Zuständen reden, denen es seine Entstehung verdankt.

Fragt man noch nach dem zeitlichen Verhältnis des Briefes zum Evangelium, so wird kaum eine sichere Antwort gegeben werden können. Gewiß liegen beide Schriften zeitlich nicht weit aus einander. Die Annahme, daß die Epistel das Begleitschreiben des Evangeliums gewesen sei, entbehrt aller Begründung. Vielmehr hat sie ihre selbständige Bedeutung. Nimmt man die drei unter dem Namen eines Johannes überlieferten größeren Schriften zusammen, so entspricht das Evangelium dem Glauben, das Sendschreiben der Liebe, die Offenbarung der Hoffnung. Das Evangelium schildert den Gegenstand und Inhalt unseres Glaubens: Jesum als den Christ und Sohn Gottes (20, 31). Das Sendschreiben schildert die Frucht dieses Glaubens in der Liebe zu Gott in Christo und zu den Brüdern. Die Offenbarung endlich schildert den Inhalt der christlichen Hoffnung: die Erscheinung des Herrn Jesus Christus.

In sofern aber der Brief dem subjectiven Gebiet angehört und das Christenthum nicht sowohl nach seinen objectiven Gründen, als seinen subjectiven Aeußerungen darstellt, ist derselbe der zweiten Stufe zuzurechnen, deren Inhalt das christliche Subject ist; wogegen die dritte Stufe sich wieder hinüber zum Gegenstand unseres Glaubens und unserer Hoffnung wendet.

Für das höhere Alter der Epistel könnte man anführen, daß ihre Benutzung weiter ins Alterthum zurückführt, als die Anführungen des Evangeliums. Die ältesten Zeugnisse für die Epistel sind das des Papias bei Eusebius K.-G. 3, 39. das des Polykarp an die Philipper 7. Im Unterschied von den beiden anderen kleinen Sendschreiben gehört sie denn auch zu den Homologumenen. Wie eng sie mit dem Evangelium verknüpft, ein wie wichtiges Glied sie überhaupt im Zusammenhang der neutestamentlichen

Schriftentwickelung ist, läßt die obige Darstellung erkennen und wird noch deutlicher die Untersuchung des vierten Evangeliums zeigen.

Wenden wir uns schließlich zur Betrachtung der beiden kleineren unter dem Namen des Johannes überlieferten Sendschreiben. Sie haben im Unterschied von dem größeren noch eine eigentliche Briefform und gehören also in einem höheren Grade der zweiten Stufe des Neuen Testamentes an. Der erstere, welcher an eine Kyria samt ihren Kindern gerichtet ist, enthält eine ganze kurze Ausführung des in dem großen Sendschreiben gegebenen Grundgedankens im Gegensatz zu den gleichen Irrlehrern. Es kann kaum zweifelhaft erscheinen, daß unter der „auserwählten Kyria" eine Christengemeinde, unter ihren Kindern die Mitglieder dieser Gemeinde zu verstehen seien (2 Joh. 13). Es ist dieselbe Gemeinde, die in dem dritten an einen Vorsteher gerichteten Briefe ἐκκλησία genannt wird (V. 9). Es ergibt sich aber folgender geschichtlicher Zusammenhang zwischen unseren drei Sendschreiben. Das große ganz allgemein an die Christenheit gerichtete hatte in einer Einzelgemeinde einen Zwiespalt hervorgebracht. Ein angesehener Presbyter daselbst, Diotrephes, gehörte jener häretischen Richtung an und widersetzte sich offen der Mahnung des Apostels, ja stieß sogar solche, die dem Apostel gehorchten, aus der wohl in seinem Hause sich versammelnden Gemeinde (3 Joh. 9 ff. So ward der Apostel veranlaßt, dorthin reisenden Brüdern ein zweites Mahnschreiben (2 Joh.) an die Gemeinde mit zugeben, dieses aber wiederum durch ein drittes an den getreuen Presbyter Gajus in die Gemeinde einführen zu lassen.*)

Der Verfasser unserer Briefe nennt sich „ὁ πρεσβύτερος." Daß an keinen anderen hier zu denken sei, als an den Verfasser des ersten Briefes und zwar den Apostel Johannes, geht nicht blos aus jenem geschichtlichen Zusammenhang hervor, in welchem die drei Briefe stehen, sondern, was noch wichtiger ist, aus der ganzen Art und Beschaffenheit derselben. Kein anderer als der Verfasser des ersten Briefes kann die beiden kleinen geschrieben haben.

Was soll aber der Titel „ὁ πρεσβύτερος," wenn der Verfasser der Apostel ist und sein will? Im Evangelium wie im größeren Brief verschwindet der Verfasser hinter seinen Werken, die ihn doch zugleich so hell erkennen lassen, wie kaum ein anderes Schriftwerk seinen Verfasser. Es

*) Vgl. hiefür Ewald über die beiden Briefe a. a. O.

gehört jenes Schweigen so ganz zur Art dieses zuletzt noch allein übrig gebliebenen Apostels Jesu Christi, wie das gerade Gegentheil so charakteristisch für den Apostel Paulus ist. Schriften, wie Brief und Evangelium, konnte damals wie in aller Zeit nur Einer schreiben, dieser einzige Apostel, von dem man sagte, nachdem alle Mitapostel dahingegangen waren, er müsse bleiben, bis der Herrn selbst wiederkomme (Joh. 21.). Wenn nun der Apostel in diesen kleinen Billeten, die doch nicht so ihre Bedeutung in sich selbst tragen, wie jene größeren Schriften, sich einen Namen gibt, so thut er dies doch gewissermaßen jene Verhüllung der Person beibehaltend. Er nennt sich „den Presbyteros" wohl nicht ohne die Vieldeutigkeit des Namens zu beabsichtigen. Der einst als Sohn Zebedäi zur Seite Jesu über Israel herrschen wollte (Matth. 20, 20 f.), nennt sich der Gemeinde und einem Aeltesten gegenüber selbst nur „den Aeltesten", als wolle er nur der Aelteste dieser Gemeinde und Mitälteste dieses Presbyters sein. Aber wenn er sich „ὁ πρεσβύτερος" nennt, so liegt darin freilich, daß er jetzt der Aelteste der gesamten Kirche ist, er, der zugleich der Aelteste oder der „Alte" und einzig übrig gebliebene von den Aposteln ist.

Vielleicht hat aber gerade dieser Name mit dazu beigetragen, die allgemeine Anerkennung der beiden kleinen Sendschreiben zu hindern. Die beiden großen Homologumenen entbehrten eines Autor-Namens. So heißt es bei Hieronymus, De viris illustr. cap. 9. „Scripsit autem (sc. Joannes) et unam epistolam — quae ab universis ecclesiasticis et eruditis viris probatur. Reliquae autem duae . . . Joannis presbyteri asseruntur, cujus et hodie alterum sepulchrum apud Ephesum ostenditur." — c. 18: „opinionem, quam a plerisque retulimus traditam, duas posteriores epistolas Joannis non apostoli esse, sed presbyteri."

Wiederum hat die Bezeichnung des Schreibers dieser kleinen Briefe „ὁ πρεσβύτερος" wohl dazu beigetragen, die Existenz eines von dem Apostel zu unterscheidenden Presbyters Johannes zweifelhaft zunmachen, auf den doch die kirchliche Ueberlieferung uns zurückführt. Wir werden von dieser Persönlichkeit und ihrer Beziehung zum Apostel in der Untersuchung über den Verfasser der Apokalypse zu handeln haben.

Indem wir hier, am Schluß unserer Betrachtung der katholischen Briefe, noch einmal zurückblicken, bemerken wir, daß in dieser Klasse neutestamentlicher Schriften die Urgemeinde, vertreten durch Jakobus, Petrus, Judas und Johannes, auf dem Gebiete des Paulus oder der zweiten

Stufe auftritt. Während aber Jakobus mehr rückwärts, zur ersten Stufe hingewendet ist, Petrus in seinem ersten Brief sich wesentlich mit der zweiten Stufe identificirt hat, tritt in Johannes die neutestamentliche Persönlichkeit auf, die in ihren Briefen gewissermaßen nur an die zweite Stufe anknüpft, um sich sodann als den Hauptvertreter der dritten Stufe zu erweisen.

Drittes Buch:

Die prophetische Stufe.

Erstes Kapitel:

Die Prophetie des Neuen Testamentes.

Indem wir an die dritte Gattung neutestamentlicher Schriften herantreten, begegnen wir einer für unsere Anschauung sonderlich befremdlichen Schriftart. Zwar haben wir es im Neuen Testament überhaupt mit einer ganz eigenartigen Literatur zu thun. Aber in den synoptischen Evangelien fanden wir doch Schriften, die ihre Verwandtschaft mit der epischen und geschichtlichen Literatur der Völker nicht verleugnen; daher wir denn ihre Art und Entstehung durch Analogien erläutern konnten. Desgleichen war es für die Erkenntniß der zweiten Stufe von grundlegender Wichtigkeit, vom Wesen des Briefes auszugehen und gerade mit dem Briefcharakter der Paulinischen Schriften Ernst zu machen. Für die Betrachtung der Schriften dritter Stufe fehlt uns eine solche allgemein menschliche Analogie.

Wir begreifen daher die literarische und kritische Vergewaltigung gerade dieser Bücher. Denn selbst die einzige Schriftengattung, die hier verglichen werden kann und muß, nämlich die prophetischen Schriften des Alten Testamentes (und zwar die sogenannten ersten und späteren Propheten), trägt nicht sonderlich zur Aufhellung des Dunkels bei, da auch dort der Begriff des Prophetischen die Schwierigkeit bildet. Dazu kommt, daß der Wegfall des alttestamentlich Nationalen in den neutestamentlichen Schriften und die Veränderung der Form hinderte, jene alttestamentliche Analogie zu erkennen. Nur bei einer Schrift war dieselbe unverkennbar, bei der Offenbarung Johannis, und dieses Buch ist denn immer als ein prophetisches angesehen worden. Aber seine ungehörige Vereinsamung im Neuen Testament hat nicht wenig zu der übelen Behandlung beigetragen, die ihm nicht nur in neuerer Zeit widerfahren ist. Hat doch seine sinnlich-poetische Form rationalistischen Kritikern sogar Veranlassung gegeben, das Buch ohne Weiteres zu einem phatanstischen Drama zu manchen. Rasch wird man mit dem Hebräerbrief fertig. Da diese Schrift zu wenig Art eines Briefes hat, so konnte dieselbe mit weit mehr Wahrscheinlichkeit zu einer dogmatischen Abhandlung gemacht werden, als der Römerbrief, und ihr Ursprung in der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie gefunden wer-

den. Am übelsten ist es in neuerer Zeit dem Johanneischen Evangelium ergangen. Von Altersher ward dasselbe als ein Geschichtswerk angesehen, gleich den anderen Evangelien, daher so genannt und mit ihnen in gleiche Reihe gestellt. Der Irrthum, der hierin liegt, hat sich schwer gerächt. Die alte Voraussetzung, daß das vierte Evangelium eine historische Schrift sei wie die synoptischen, ist die Grundlage, von der aus die kritische Vergewaltigung dieses Buches ins Werk gesetzt wurde. Weil dies Werk für das kritische Auge schlechterdings nicht in jene Klasse von Schriften gehört, hat man es zum didaktischen Tendenzroman gemacht, seiner Zeit — dem ersten Jahrhundert — und seinem mütterlichen Boden — dem Judenchristenthum — entrissen und einem heidenchristlichen Gnostiker des zweiten Jahrhunderts zugeschrieben. So ist unser Buch zum Antilegomenon κατ' ἐξοχήν, zum Stein des Anstoßes vor allen anderen Büchern des Neuen Testamentes geworden, und hat die neue Zeit in ärgster Weise an ihm nachgeholt, was den beiden anderen Schriften in milderer Weise von Seiten der ersten Jahrhunderte widerfahren war, nämlich zur Klasse der Antilegomena gerechnet zu werden. Es ist hier nicht der Ort, näher auf diese Thatsache einzugehen, was im Schlußkapitel geschehen wird. Wir haben hier nur vorwegzunehmen, daß der Mangel an tieferer Erkenntniß dieser Schriften, vornehmlich ihres gemeinschaftlichen Wesens hie und da in der Kirche Zweifel an ihrer Kanonicität aufkommen ließ.

Man ist in der alten Kirche nicht dahin gelangt, die drei den alttestamentlichen entsprechenden Kanones des Neuen Testamentes aufzustellen. Man erkannte in der Schriftensammlung nur die Zweitheilung, die unmöglich verkannt werden konnte: „Evangelium" (ἐναγγέλιον, τὰ ἐναγγελικά) und „apostolische Schriften" (ὁ ἀπόστολος, τὰ ἀποστολικά) und parallelisirte sie üblerweise mit der alttestamentlichen Zweitheilung „Gesetz und Propheten." Nur Tertullian fühlte das Bedürfniß, über diese Eintheilung hinauszugehen, vermochte aber nicht zur Wahrheit hindurchzudringen, da die Anreihung des vierten Evangeliums an die drei von Anfang an feststand.

Nun braucht wohl nicht besonders erklärt zu werden, daß es in unserer Frage nicht sowohl auf die äußere Anordnung der drei Kanones im Neuen Testamente ankommt, als auf die wirkliche Erkenntniß des eigenthümlichen Wesens jener Schriften und ihrer besonderen Functionen im Organismus dieses Schriftthums. Aber dem erkannten inneren Unterschied entspricht doch naturgemäß die äußere Besonderung. Was die alte jüdische Synagoge in sicherem Verständniß vollzog, das geschah im Gebiete des Neuen Testamentes nicht, weil der heidenchristlichen Kirche des zweiten

Jahrhunderts dies Verständniß der Eigenthümlichkeit des prophetischen Kanons fehlte. Ist ja die Prophetie, als die höchste Blüthe israelitischen Wesens, allen Völkern, die von Heiden herkommen, ein schwer zu erfassendes Problem. Es ist die Aufgabe unserer Zeit und unserer kritischen Erforschung des Neuen Testamentes, nachzuholen, was die ersten Jahrhunderte und nach ihnen die spätere kirchliche Theologie versäumt hat.

Beginnen wir mit der Feststellung des Wesens der Prophetie überhaupt. Es gilt da immer noch zuerst, den vulgären und tiefgewurzelten Irrthum abzuthun, als sei die wesentliche Thätigkeit des Propheten die Voraussagung der Zukunft. Man meint, das enthalte schon der Name „Prophet", und die klassischen Beispiele für diesen Begriff seien eben die vom künftigen Messias weissagenden alttestamentlichen Propheten und der von dieses Messias Wiederkunft und dem Weltende weissagende einzige Prophet des Neuen Testamentes, der Apokalyptiker. Was nun zuerst die Wortbedeutung unseres Namens angeht, so ist jene Meinung eine gänzlich unbegründete. „Prophet" heißt so wenig wie „Prädicant" ein Voraussager, sondern ein Aussager, ein Sprecher. Die Präposition „*προ*" in „*πρόφημι*" hat wie in profor, proloquor örtliche, nicht zeitliche Bedeutung.*) Nur in dieser Bedeutung konnte das griechische Wort die zutreffende Uebersetzung der Septuaginta für das hebräische „נָבִיא" sein. Auch dieses Wort heißt nichts anderes, als Sprecher, Dolmetscher, is qui divino afflatu proloquitur. Deutlich zeigt das 2 Mos. 7, 1; 4, 16; wo der beredte Aaron zum Propheten (Nabi) und Mund des stammelnden aber jenen inspirirenden Moses von Gott bestellt wird. Man vergleiche noch 5 Mos. 18, 18 ff. und Jerem. 15, 19. So ist der Nabi der Mensch, welcher göttliche Rede vernimmt und auszusprechen hat, mag nun diese Rede einen Inhalt haben, welchen sie will. So werden Psalm 105, 15 die Patriarchen „Gottes Propheten" genannt. So ist Moses, der Gesetzgeber, der vornehmste und das Urbild eines Propheten. Auch das heidnische Alterthum war fern davon, prophetische Thätigkeit auf zukünftige Dinge zu beschränken. Dem Homer war Kalchas ein Seher, „der da weiß, was da war, ist und sein wird." „Nach Aristoteles gab Epimenides — dieser berühmteste Prophet Griechenlands — selbst an, von den Göttern keine höhere Gabe empfangen zu haben, als die unbekannten Phänomene der Vergangenheit zu errathen" (Aristot. Rhetor III, 17; vgl. Platon, de leg. I; Cicero, de Divinat. I, 18)*).

*) Vgl. z. B. Grimm, Lexicon graeco-latinum in libros N. T. Lipsiae 1868.

*) nach Grote.

nennt Paulus Tit 1, 12 den kretischen Propheten und erwähnt einen Spruch desselben über den kretischen Nationalcharacter, der nur aus Vergangenheit und Gegenwart geschöpft ist.

In diesem unbeschränkten Sinn denkt auch das Neue Testament über die Prophetie. Der Samariterin erscheint Jesus als Prophet, weil er ihr verborgene Dinge aus ihrer Vergangenheit gesagt hat (Joh. 4, 19). Der Pharisäer Simon bezweifelt, daß Jesus ein Prophet sei, weil er sich von einem übel berüchtigten Weibe salben läßt (Luk. 7, 19). Die Enthüllung der verborgenen Herzensgedanken ungläubiger Hörer in der Gemeindeversammlung schreibt Paulus Propheten zu (1 Kor. 14, 24. 25); ganz allgemein dagegen bezeichnet er als Inhalt der Prophetie „alle Geheimnisse" (1 Kor. 13, 2). Es galt hier aber zunächst nur, die Enge und Beschränktheit das vulgären Begriffs zu sprengen. Eignen wir uns die schönen Worte von Paulus Cassel an: „Vom Grillchen, das im Busche zirpt, sagt Anakreon, es sei der Prophet des Sommers, denn seine Süße seufzt es aus; vom Becher in der Freunde Hand spricht Pindar, er sei der Prophet des Mahles, denn seine Freude sprüht er aus; und den Poeten selbst nennt Platon den Propheten der Musen, denn ihre Ahnung klingt er aus. Wenn Apoll beim Aeschylus Prophet des Zeus genannt wird, so geschieht das, nicht weil er ein Vorhersager, sondern ein Aussager seines Vaters ist. Er heißt Loxias, von Logos, dem Worte, das er spricht. Es haben daher die frommen Männer, welche das Alte Testament in's Griechische übersetzten, tiefsinnig die Weisen ihres Gottes in der Schrift Propheten genannt, nicht als Vorhersager im gemeinen Sinne, sondern als Aussager, Redner, Zeugen und Verkünder ihres Herrn. Es waren keine Zeichendeuter, Kartenleger, Orakeldichter, Eingeweideschauer, sondern Zeugen des heiligen Geistes. Sie waren Seher, weil sie Gott sahen, Redner der Zukunft, weil sie vom Ewigen sprachen. Sie verkündeten die Wahrheit Gottes, die sich ewig beweist in Geschichte und Leben, und waren darum Wahrsager und Weissager in die Erfüllung und das ewige Leben. Sie wußten das Licht, darum schauten sie den Abend, um den es Licht sein werde."*)

Wollen wir dem Bewußtsein der Propheten und Männer Gottes im Alten Testament und dem Glauben des Volkes Israel an diese ihre Führer gerecht werden, so müssen wir von der Thatsache ausgehen, auf welcher das Vorhandensein dieses Volkes als des Volkes Gottes überhaupt beruht. Gott hat diesen Zweig der sündigen Menschheit als sein Volk, als

*) Vortrag über: Israel in der Weltgeschichte.

seinen Knecht, als seinen Propheten unter den Völkern der Erde auserwählt. Ihm hat er seinen Willen kund gethan im Gesetz, ihm hat er die Verheißung gegeben, daß es nicht nur zum eigenen Heil sondern zu dem der ganzen Menschheit jenem Willen gehorsam werde. Steht dies Volk demnach mit Gott in solchem Bunde, so muß es ja ein Hörer seiner Stimme, ein Verkündiger seines Namens, d. h. seines ihm offenbarten Wesens und Willens sein. Das Volk Israel als ein Ganzes ist der Prophet unter den Völkern. Nun hat aber stets in diesem Volk, wie in jedem, der Unterschied stattgehabt, daß bald nur eine Majorität bald nur eine Minorität das wirklich war, was es seinem Wesen und seiner Bestimmung nach als Totalität sein sollte, der große Unterschied, den Paulus als „Israel nach dem Geiste" und „Israel nach dem Fleisch" bezeichnet. Nicht als unterschiedlose Masse konnte das Volk der Prophet innerhalb der Menschheit sein. Wäre die Entwickelung Israels eine vollkommene gewesen, so hätte in ihm die durch das göttliche Gesetz bestimmte geistliche und weltliche Obrigkeit stets das für Gottes Stimme offene Ohr und der zum Volk redende Mund sein müssen. Wie ganz anders dies oft war, zeigen die Zeiten eines Elias oder Jesaias oder Jeremias. Aber niemals hat es in Israel an solchen gefehlt, die Gottes Willen im Herzen ein offenes Ohr für Gottes Stimme und damit auch den Muth besaßen, Gottes Willen zu einem argen und ehebrecherischen Geschlechte auszureden. Das waren denn Propheten in Israel. Aber sie haben nicht blos für ihre besondere Zeit geredet und gewirkt. Israel war ja das Volk der Zukunft und des Heiles für alle Welt. So durften Gottes Offenbarungen nicht einer ungewissen mündlichen Ueberlieferung anvertraut werden, sie mußten in Schrift kommen. Wie steht es nun um die prophetischen Schriften in dem Zusammenhang des alttestamentlichen Schriftganzen?

Es soll hier nicht wiederholt werden, was in der Einleitung über die Entwickelung des alttestamentlichen Kanon gesagt worden ist. Nur auf die große Aehnlichkeit derselben mit der neutestamentlichen muß noch einmal hingewiesen werden.

In den großen Thatsachen der Heilsgeschichte, welche rückwärts sich bis in die Urgeschichte der Menschheit und vorwärts bis zur Ausführung aus Aegypten, Gesetzgebung und Einführung des Volkes ins gelobte Land erstrecken, ist der große Inhalt gegeben, der Israel objectiv zum Volke Gottes machte. Das ist denn auch der Inhalt der ersten Stufe der heiligen Schriftentwickelung Israels: der Thora. Nun folgt die Periode der Aneignung dieser göttlichen Stiftungen und Satzungen von Seiten des

Volkes, damit es an Gemüth und Verstand werde, wozu es durch jene Thatsachen bestimmt war. Die Psalmen- und Weisheit-Literatur drückt diesen Fortschritt aus. Eben damit erhebt sich das Volk zu der Höhe, welche dasselbe auf alttestamentlichem Boden überhaupt erreichen konnte, nämlich auf die prophetische Stufe. Nun wird es sich seiner Bestimmung bewußt, Organ der vollkommenen Offenbarung zu werden. Indem das Gesetz zur Aneignung gekommen ist, lehrt die Prophetie auch seine Relativität kennen. Jetzt zeigt es sich, daß Gesetz und Propheten weissagen, d. h. daß beide nur auf die vollkommene Offenbarung vorbereiten. Die Propheten fassen noch einmal zusammen, was des Alten Testamentes ist. Sie stellen fest, wie Elias that, was von Mosis Gesetz wankend geworden; sie drücken die göttliche Satzung in Herz und Sinn, wie David und Salomo begonnen haben; aber sie führen vornehmlich über das alles hinaus auf das Ziel der alttestamentlichen Offenbarung hin, auf den Messias, in welchem Gott sich vollkommen offenbaren und sein Volk wie die gesamte Menschheit in den vollkommnen Stand erheben wird.

Dem entspricht nun der Gang der Schriftentwickelung Neuen Testamentes. Wie dort tritt hier der Mittler des Neuen Bundes auf. Wie dort die Offenbarung und Erziehung des Volkes durch Mose von Aegypten und dem Berg Sinai bis zum Berg Nebo sich erstreckt, so hier von Galiläa und dem Berg der Seligkeiten bis zum Hügel Golgatha und Oelberg. Die Schriftensammlungen, die so gewaltige Geschichte aufgenommen haben, entsprechen sich. Weder Moses noch Christus sind Schriftsteller, wie Jesaia oder Jeremia. Beide sind nach Reden, Thaten und Leiden der große Inhalt einer Ueberlieferung, die endlich auch in Schrift kommt. Mit Schriften der Ueberlieferung, mit einer epischen Stufe beginnt das große Schriftthum Alten wie Neuen Testamentes. Da ist denn nun aber beide Male eine inhaltreiche göttliche Objectivität gegeben, die nicht in sich selbst beruhen kann, deren Kraft und Fülle erst durch eine Entwickelung sich beweisen muß. Jene Objectivität muß sich die Subjectivität schaffen, die ihr entspricht und sie verwirklicht. Es geschieht das innerhalb des Neuen Testamentes durch die Stufe des Paulinismus. Aber wie die alttestamentliche Entwickelung hier nicht stehen bleibt, so auch nicht die neutestamentliche! Wie sie sich dort zur Objectivität zurückwendet, so auch hier. Erst wenn die jenen göttlichen Heilsthaten und Heilsoffenbarungen der ersten Stufe entsprechende Herzens- und Sinnes-Art vorhanden ist, dann kann die ganze Höhe und Tiefe dieser Offenbarung erfaßt und ausgesprochen werden. So haben erst die Propheten den wahren

Kern und geistigen Gehalt des Gesetzes in voller Klarheit zur Erscheinung gebracht; sie haben durch die Menge der Einzelheiten und Aeußerlichkeiten jenes Gesetzes, das doch nicht blos religiös sondern auch volksthümlich und staatlich war, in sein ewiges Wesen geschaut; sie haben damit freilich auch seine Unvollkommenheit als göttliche Offenbarung erkannt, sie haben eben damit das ganze Alte Testament zur Weissagung gemacht (Matth. 11, 13) und deshalb immer darüber hinaus in die Zukunft verweisen müssen. In dieser wichtigen Beziehung steht es nun auf neutestamentlichem Gebiete anders. Hier liegt in der Objectivität der ersten Stufe keine relative Offenbarung vor, wie dort das Gesetz Mosis, sondern hier ist die vollkommne Offenbarung vorhanden. Was hier relativ ist, das liegt nur in der Form, nicht im Inhalt; diese Form aber als eine pädagogische soll eine relative sein. So kann denn auch keine Prophetie auftreten, die darüber hinausginge oder hinauswiese. Hier findet eben nur statt, was das Johanneische Evangelium so einfach und tief Jesum aussagen läßt: „ich habe euch noch viel zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen; wenn aber jener kommen wird, der Geist der Wahrheit, so wird er euch in die ganze Wahrheit leiten; denn nicht von sich selbst wird er reden, sondern was er hören wird, wird er reden und das zukünftige wird er euch verkündigen; jener wird euch verklären, denn aus dem meinigen wird er es nehmen und euch verkündigen. Alles, was der Vater hat, ist mein; darum sagte ich, aus dem meinen nimmt er und wird euch verkündigen.“ (16, 13, 14, 15). In Jesu, dem Mittler des Neuen Bundes und dem Inhalt und Gegenstand der ersten Stufe, ist die Fülle der Gottheit vorhanden; so kann auch die Fortsetzung der Offenbarung nicht über ihn hinausgehen. Sie kann nur die ganze und volle Wahrheit, die in ihm ist, ans Licht bringen und so ihn verklären, d. h. ganz zur Erscheinung und Darstellung bringen. Und das gilt auch von der Verkündigung der Zukunft, die als ein Geschäft dieses Geistes bezeichnet wird. Auch sie enthält nichts anderes, als was schon mit der Offenbarung der ersten Stufe gegeben ist. Der Christus der Parusie ist derselbe der geschichtlichen Erscheinung, und der Christus der Apokalypse derselbe der synoptischen Zukunftsreden. Aber nur stufenweise konnten ja die Zukunftsweissagungen ans Licht treten nach dem Vermögen der Gemeinde, sie zu tragen. Wie langsam erziehend war doch Jesus selbst hierin vorgeschritten. Nur verhüllt hatte er von seiner eigenen geschichtlichen Zukunft anfangs zu Jüngern und Volk geredet, endlich offen zu den Jüngern (Matth. 12, 40; 16, 21 ff.); gleichnißweise sprach er von der zukünftigen Geschichte seines Reiches (Matth. 13); offe-

ner und dennoch gleichnißmäßig und zum Theil in Gleichnissen sprach er am Ende seines Lebens von Jerusalems Geschick, von seiner Wiederkunft und vom Ende des Aeon (Matth. 24, 3 ff. und 25, 1 ff.); aber auch jetzt noch ward das nur vier Jüngern von den Zwölfen offenbart (Mk. 13, 3). So konnte nicht Alles von vornherein von Jesus gesagt und öffentlich überliefert werden, weil Jünger und Gemeinde das nicht zu tragen vermochten. Ganz besonders gilt dies von den eigentlichen Weltschicksalen der Gemeinde, von ihrem Zusammenstoß mit der herrschenden Weltmacht. Die hatte zuerst Jesum gewähren lassen, dann nur auf Anstiften der jüdischen Obrigkeit ihre Einwilligung zur Tödtung gegeben. Und wiederum hatte sie oft den Apostel Paulus, den großen Heidenprediger des Evangeliums, gegen den jüdischen Haß in Schutz genommen und so die Weltentwickelung des Reiches Gottes gefördert. Bis endlich in einem Nero die innere Feindschaft des Heidenthums gegen das Christenthum losbrach und es offenbar ward, daß es nicht nur eine Synagoge des Satans gebe, sondern auch ein Babel, trunken vom Blute der Heiligen, und ein Reich des Antichrists. Damit aber über diesen Gang des Reiches Gottes von Jerusalem über Rom und durch das Heidenthum der Welt hindurch nach dem ewigen Ziel, dem himmlischen Jerusalem, geweissagt und zwar endgiltig offenbart werden könne, mußte das Evangelium erst geschichtlich seinen Gang von Jerusalem nach Rom vollzogen, mußte sich der Inhalt der „Apostelgeschichte" begeben haben; ja mußte sich darüber hinaus (AG. 28, 31) das Heidenthum zur Vernichtung des Christenthums erhoben haben (Apok. 2, 13; 6, 9, 10).

Und doch konnte diese Weissagung nur in einer Ausführung, in einer konkreten Ausgestaltung der großen Zukunftsreden Jesu bestehen, sodaß auch in dieser Beziehung gilt: Der Geist wird es nur aus dem nehmen, was Jesu ist, und nichts, was über den kommenden Jesus offenbart wird, darf mit solchem in Widerspruch stehen, was von dem erschienenen feststeht.

Nun gilt es aber auch in der Prophetie nicht die Mittheilung irgend welcher Wahrheiten, weder Wahrsagung großer Geschichtsbegebenheiten noch Entdeckung neuer Philosopheme. Es gilt nur die Erkenntniß des nothwendigen Inhaltes der christlichen Hoffnung, und zwar der Hoffnung der Gemeinde als eines Reiches, des einzelnen Christen aber als eines Bürgers dieses Reiches; es gilt Ende und Ziel der Geschichte des Reiches und damit aller seiner Mitglieder. Dieser Inhalt der Prophetie ist nicht im Geringsten zufällig. Es vollzieht sich ja die Geschichte des von Jesus gestifteten Reiches in durchaus organischer Weise, so gesetzmäßig wie die Ent-

wickelung des Weizenfeldes; auch das Eingestreut werden und Mitwachsen des Unkrautes hebt diese Gesetzmäßigkeit nicht auf. So schaut unser Seher, wie Jesus selbst, in dem Samenkorn und durch das Aufgehen der Saat hindurch in das Reifen der Aehren und in die Erndte. In der Erndte kann eben nichts zum Vorschein kommen, als was in der Saat gesäet worden ist. Die Saat ist Jesu, des Menschensohnes, der als Säemann auf Erden thätig gewesen ist. So nimmt der Prophet, wenn er in reichen und bestimmten, über Jesu Worte hinausgehenden Zügen die Erndte weissagt, dennoch nur aus dem, was Jesu ist. Der Farbenreichthum der Apokalypse, ihre konkreten weltgeschichtlichen Züge erklären sich, wenn man bedenkt, daß seit Jesu Gleichnißreden und Weissagungen das Saatfeld über Galiläa und Palästina weit über Griechenland und Rom hinaus sich ausgedehnt hatte. Jene Gleichnisse wurden am See Genezareth und die Weissagungen auf dem Oelberg ausgesprochen. Unser Prophet stand auf Patmos und schaute rückwärts Jerusalem und vorwärts das Meer des Abendlandes und Rom, die Stadt der Weltherrschaft. Wie aber Jerusalem sich als die Stadt der Kreuzigung erwiesen hatte, (Apok. 11, 8), so hatte nun auch Rom und sein Cäsar gethan, was sie nicht lassen konnten. Die Todeswehen des Samenkorns, das sterben muß, damit es viele Frucht bringe, waren nun wirklich da. So konnte der Seher durch diese Frühlingswehen hindurch schauen in die letzte heiße Drangsalszeit, welche die Erndte genannt wird.

Immer aber bleibt bestehen, daß der Geist im Seher nicht zu dem hinzuthut, was in Jesu und seiner Weissagung principiell und keimhaft vorhanden ist. Denn wie es heißt: „das Zeugniß Jesu (d. i. sein Wort) ist der Geist der Weissagung“ (Apok. 19, 10), so gilt auch, daß der Geist der Weissagung an dieses Zeugniß Jesu gebunden ist und aus ihm schöpft.

So folgt denn schon hieraus, daß die Offenbarung Johannes so wenig, wie die Zukunftsreden Jesu lange Reihen kirchengeschichtlicher oder gar weltgeschichtlicher Thatsachen und Entwickelungen enthalten kann. Wohl enthalten die Zukunftsreden wie Gleichnisse Jesu Aussprüche über den allgemeinen Charakter der Entwickelungszeit des Reiches Gottes; so ist im Gleichniß vom Unkraut unter dem Weizen von dem Zusammenwachsen in dieser Zwischenzeit die Rede; so Matth. 24, 4—14 von der Lage der Kirche in dieser Zeit überhaupt (vgl. Apok. 6, 1 ff.). Aber wie die Frage der Jünger nicht auf die Zwischenzeit und Entwickelung der Kirche geht (Matth. 24, 3), sondern auf Zerstörung des Tempels, Wiederkunft Jesu und Ende des Aeon, so bezieht sich darauf auch wesentlich die Antwort

Jesu (24, 15 ff.). Nicht anders darf denn auch der Inhalt der Apokalypse aufgefaßt werden.

Die Weissagung ist überhaupt endgeschichtlicher Natur. Der Seher wird emporgehoben und schaut nicht etwa irgend welche Puncte der Zukunft, sondern er schaut das selige Ziel, die Vollendung der Verheißungen Gottes. Daß im Laufe der Entwickelung immerdar dieses Ziel vorgehalten und nicht aus den Augen verloren werde, das ist Sinn und Zweck der Weissagung. Nur so verstehen wir die Propheten des Alten Testamentes, die — von unserer kirchlichen Gegenwart aus betrachtet — so fern diesem letzten Ende der geschichtlichen Entwickelung des Volkes Gottes und der Welt überhaupt dennoch immer in der Weissagung dieses Zieles ausruhen. Nicht darauf kommt es in der Weissagung an, daß zu den geschichtlichen Thatsachen der Gegenwart geschichtliche Thatsachen der Zukunft hinzutreten, jene durch diese vermehrt werden, sondern daß die Gegenwart in das Licht der Ewigkeit erhoben und von diesem erleuchtet werde, damit der Mensch in den Wirrsalen und der Dunkelheit der geschichtlichen Verwickelung nicht untergehe. In solchem Sinn will denn auch alle Prophetie betrachtet und aufgefaßt sein, wie Bengel einmal schön und wahr sagt: „Quae hic attigimus, non ad curiositatem irritandam, sed ad pectus dilatandum, ut candidati aeternitatis, accipiamus“.*) Immer ist ja der eigentliche und wesentliche Gegenstand der Prophetie nicht die Zukunft, noch eine andere Zeit, sondern die Ewigkeit und der ewige Gott, wie er sich in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft beweist. In diesem Sinn nennt sich der Gott der prophetischen Offenbarung: das A und das O, den, der da ist und der da war und kommen wird, den Allherrscher (Apok. 1, 3). Und die Mannichfaltigkeit des Inhaltes dieser Offenbarung in den verschiedenen Zeiten hat ihren Grund nicht darin, daß immer neue Thatsachen zukünftiger Geschichte den Propheten mitgetheilt würden, — dies geschieht eben nicht, — sondern darin, daß das ewige Ziel der Reichsgeschichte von dem neuen Standpunkte des Propheten neu und eigenthümlich geschaut, daß das ewige Licht in neuer Weise gebrochen wird und in neuen Farben erscheint.

Dies ist die Grundanschauung, die man festhalten muß, wenn es das gemeinschaftliche Wesen zu erkennen gilt, welches die Schriften verbindet, die wir der dritten Stufe neutestamentlichen Schriftthums zugeschrieben haben. Es liegt an dem Unterschied der Offenbarung des Alten und Neuen Bundes, daß die Bücher der prophetischen Stufe dort und hier eine über-

*) Ordo temporum; Stutgardiae 1741 pag 326.

wiegend verschiedene Art zeigen. Dort ist Moses, der Knecht, hier ist Christus der Sohn, Mittler. Dort der unvollkommene, pädagogische, hier der vollkommene Bund. So drängt dort Alles auf die zukünftige Vollendung. Die Geschichte, die sich nach der Einnahme des gelobten Landes begibt, wird von Propheten in prophetischer Weise dargestellt. Es kommt darauf an, wie weit Israel sich seinem Ziel genähert hat. Diese Geschichtsbücher heißen: „erste Propheten." Und über Gegenwart und Zukunft strecken sich nach dem ewigen Ziel die Männer, welche der alttestamentliche Kanon „spätere Propheten," wir aber die Propheten schlechtweg nennen.

Man sollte auch hier nicht übersehen, wie bedeutend und umfassend die Aussagen dieser Propheten sind, die sich nicht auf die Zukunft beziehen, sondern auf das wahre Wesen des durch Moses gegebenen Gesetzes; ich erinnere nur an Hosea 6, 6; Matth. 9, 13. Immerhin sind diese Propheten sonderlich auf die künftige Vollendung hingewiesen, weil das Gesetz Mosis noch nicht das Vollkommene ist. Der Gegenstand ihrer, wie aller Propheten ist das Ewige; aber weil sie alttestamentliche Propheten sind, so liegt dies Ewige überwiegend in der Zukunft.

Anders im Neuen Testamente. Wie Paulus sagt: Wenn das Vollkommene kommt, so hört das Stückwerk auf, so dürfen wir sagen: Wenn das Vollkommene da ist, so sind nicht mehr die Propheten, welche in die Zukunft schauen, sondern welche das gegenwärtige und vorhandene Vollkommene in seinem Wesen und als solches erkennen und der Welt verkündigen. Sofern das Christenthum noch nicht das Vollkommene ist, sofern noch nicht erschienen ist, was wir sein werden, kann auch die Kirche der Prophetie in dem Sinn nicht entbehren, in welchem sie vornehmlich dem Alten Testamente angehört. In dieser Hinsicht „verkündigt der Geist das Zukünftige" (Joh. 16, 13); die Apokalypse enthält solche Verkündigung. Sofern dagegen das Christenthum das Vollkommene ist, das Absolute, das Ewige, das aber wirklich und geschichtlich erschienen ist, wird die Prophetie eine andere Bedeutung und Art haben. Während wir nicht mit Unrecht als Kern und Wesenspunkt der alttestamentlichen Prophetie ansehen, daß sie über das Alte Testament als das Unvollkommene hinausweise, *so wird die wesentliche Leistung der neutestamentlichen Prophetie vielmehr sein, auf den Inhalt der geschehenen Offenbarung in Christo als das Vollkommene und Absolute hin- und zurückzuweisen.* Auch von der Offenbarung Johannis, die wir mit der alttestamentlichen Prophetie verglichen haben, gilt dies Gesagte. Sie enthält

ja nichts anderes, als den prophetischen Nachweis, daß das Christenthum wirklich das Reich der Himmel und Gottes, d. h. die vollkommene Gottesoffenbarung und Gottesherrschaft sei und als solche sich am Ende der Zeiten ausweisen werde. Viertes Evangelium und Apokalypse wollen beide Jesum den Gekreuzigten und Auferstandenen als den Eingebornen in seiner Herrlichkeit und Allgewalt aufzeigen, als den dem alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden, und damit das Christenthum als das Vollkommene und Absolute; jene Schrift weist das nach aus einer vergangenen, diese aus einer zukünftigen Geschichte. Wenn aber der Evangelist in solchem Nachweis in die Ewigkeit und Ueberweltlichkeit des göttlichen Wesens und auch des Eingebornen emporgeführt wird (Joh. 1, 1 ff.), so ist das nicht minder Sache der Prophetie, als der Flug des Apokalyptikers aus dem Anfang der kirchlichen Entwickelung in das Ende des Aeon. Nicht das ist das Wesen der Sache, daß jener gottbegeisterte Mann vom Anfang aller Dinge redet, wie dieser vom Ende, sondern daß beide in Christo den Ewigen erkennen, die Offenbarung dessen, der da ist, war und sein wird, Christum als denselbigen gestern, heute und in Ewigkeit und ihn als solchen zu schauen geben im Anfang aller Dinge als den Ursprung alles Werdens und am Ende aller Dinge als das Ziel alles Werdens (Joh. 1, 1 ff; Apok. 3, 14; 1, 17; 22, 13; Hebr. 13, 8).

Das ist nun auch Inhalt und Wesen des Hebräerbriefs. Im Gegensatz zu dem unvollkommenen und darum vergänglichen alten Bund wird hier der neue Bund als der ewige und bleibende aufgewiesen. Dort war es eine Offenbarung durch Engel und menschliche Knechte Gottes vermittelt, begründet auf einem wechselnden unvollkommenen Priesterthum sowie auf der Kälber und Böcke Blut. Hier ist's die Offenbarung im Sohn, das ewige Hohepriesterthum und die vollkommene Versöhnung, nicht im vergänglichen Heiligthum vollzogen, sondern im urbildlichen himmlischen. Man sieht leicht, wie nahe diese drei Schriften in Wesen und Absicht zusammentreffen. Mag die Apokalypse von dem in Zukunft erscheinenden Jesus handeln, das vierte Evangelium von dem, der auf Erden wandelte und der Hebräerbrief von dem, der ins himmlische Heiligthum eingegangen und daselbst als Hoherpriester nach der Weise Melchisedeks vorhanden ist; das was alle drei wollen, ist der Nachweis: daß in der geschichtlichen Erscheinung Jesu Christo das ewige göttliche und vollkommene Wesen wirklich vorhanden und gegeben sei. Will man diese innere Uebereinstimmung auf eine äußere Weise vorstellig machen, so genügt es, auf den gemeinsamen Gebrauch hinzuweisen, den diese Schriften von dem Worte „ἀληθινός“

oder dem hiermit wesentlich zusammenfallenden „τέλειος“ machen. Es ist der Begriff des Absoluten, des Vollkommenen, welches zugleich das Ewige und Bleibende ist. Während „ἀληθινός“ im übrigen Neuen Testamente wie zufällig nur an zwei Stellen vorkommt, findet sich das Wort im vierten Evangelium 9 mal, wozu noch der verwandte Gebrauch von ἀληθής und ἀλήθεια kommt; im ersten Johannesbrief 4 mal; im Hebräerbrief 4 mal; in der Apokalypse 10 mal. Im Hebräerbrief ist hierzu zu rechnen das vierzehnmalige Vorkommen von τέλειος und verwandten Worten.

Dies Ewige, Göttliche und Vollkommne ist natürlich auch der Inhalt der ersten Stufe, aber dargestellt nach seinem geschichtlichen Werden und seiner menschlichen Erscheinung. Eine mechanische Scheidung darf hier freilich nicht vorgenommen werden. Immer ragt ja das menschliche Leben Jesu in das göttliche hinein, oder offenbart sich das Göttliche im Menschlichen. Aber dennoch ists ein Anderes, dieses gottmenschliche Leben vom Standpuncte des Menschlichen aus darstellen, oder ausgehend von dem ewigen, göttlichen Licht und Leben, das in ihm erschienen ist. Nun ist aber keine dieser Auffassungen irgend willkürlich oder zufällig. Die synoptischen Evangelien sind der Niederschlag der mündlichen Ueberlieferung, das Resultat der Entwickelung der Predigt und missionirenden Thätigkeit der apostolischen Gemeinde. So sind auch die Schriften der dritten Stufe aus eigenthümlichen geschichtlichen Verhältnissen der Christenheit herausgeboren und zwar Verhältnissen einer über jene Anfänge weit hinaus geschrittenen Entwickelung. Wie die Apokalypse die große Ausbreitung des Christenthums von Jerusalem nach Rom vorausgesetzt, so setzen viertes Evangelium und Hebräerbrief die innere Entwickelung der apostolischen Gemeinden durch das Evangelium des Paulus hindurch voraus. In den spätesten Paulinischen Briefen tritt uns eine Richtung entgegen, die aufs nächste mit der Häresie verwandt ist, auf die wir vom vierten Evangelium und dem ersten Johannesbrief schließen müssen. So berühren sich wiederum auch inhaltlich Johanneische Schriften mit Kolosser- und Epheserbrief.

Dem Paulinismus als der wahren und gottgewollten Befreiung des menschlichen Subjectes durch die Gebundenheit in Christo, welche die Freiheit des Christenmenschen ist, mußten ja als Irrthümer entgegentreten die falsche Gebundenheit im Gesetz und die falsche Freiheit in der falsch berühmten Gnosis. Wir sehen den Apostel gegen jene Richtung besonders im Galaterbriefe streiten, gegen diese im ersten Korintherbrief oder auch im Epheserbrief. Eine eigenthümliche Mischung von falscher Gebundenheit

und falscher Freiheit finden wir in den Häretikern des Kolosserbriefs und der Pastoralbriefe. Diese großen Gegensätze nun erscheinen auch auf der dritten Stufe apostolischer Geistesentwickelung und erreichen ihre principielle Durchbildung. Was der Apostel Paulus in Anfängen und mehr subjectiven Regungen bei den Korinthern oder Kolossern bekämpft hat, das hat sich zu einem vollen objectiven Gegensatz zum geschichtlichen Christenthum ausgebildet dem Apostel Johannes in späterer Zeit entgegengestellt. Der erste Brief des Johannes streitet gegen eine Richtung, welche den Vater und den Sohn leugnet und dennoch christlich sein will. Der Apostel bezeichnet sie geradezu als Antichristenthum und gibt als ihr Merkmal an, daß sie die Menschwerdung des Sohnes leugne. Hier hat sich innerhalb der Kirche eine Richtung entwickelt, welche das objective Wesen das Christenthums entwurzelt. So muß ihr auch das Christenthum als Objectivität, d. h. als Geschichte Jesu Christi entgegentreten. Dazu aber genügen die vorhandenen Evangelien in ihrer elementaren und pädagogischen Gestalt nicht mehr. Die Häretiker haben sich mit denselben irgend wie abgefunden; ähnlich wie David Strauß mit den Berichten der Synoptiker, die er für Mythen erklärte. Weil nun aber diese Bestreitung in nichts zerfällt, wenn ein Apostel und Augenzeuge das vierte Evangelium geschrieben hat, so blieb der negativen Kritik nichts anderes übrig, als ihren Hauptangriff auf dasvierte Evangelium zu richten. Das geschah durch Ferdinand Baur und die tübinger Schule. Diese modernen Vorgänge können uns über die Bewegungen im apostolischen Zeitalter aufklären. Die Geschichte Jesu als des Menschensohnes, wie sie die Synoptiker enthalten, welche sein göttliches Wesen verhüllen, genügte nicht mehr. Jenen Irrlehrern mußte entgegengehalten werden, was das vierte Evangelium so ausdrückt: „Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Eingebornen vom Vater, voll Gnade und Wahrheit.“ Der Eingeborne in seiner Herrlichkeit — d. h. das Christenthum in seiner *ganzen* Wahrheit — wird jetzt diesen Häretikern entgegentreten, wie er einst in seiner Niedrigkeit Pharisäer und Sadducäer überwunden hat.

Fragen wir nach dem Ursprung und dem Wesen dieses häretischen Gegensatzes der letzten apostolischen Zeit, so können wir wohl in folgenden Betrachtungen nicht fehl gehen. Schon war das pharisäische Judenthum durch das Christenthum überwunden. In dem bekehrten Pharisäer Saulus stellte sich der innere Sieg des Gekreuzigten dar; in der Zerstörung Jerusalems zeigte es sich auch äußerlich, daß wer sich dem von Gott ge-

legten Eckstein entgegenstelle zerschellen werde. Derselbe Paulus hatte dann das pharisäische Judenchristenthum gehindert, in der Kirche zur Herrschaft zu kommen. Römerbrief und Galaterbrief zeigen diesen Sieg. Und wie das Judenthum, so beugt sich auch das Heidenthum vor Christus; und nicht etwa blos das rohe und ungebildete Heidenthum. In Griechenland wie im vorderen Kleinasien, in Korinth wie in Ephesus, d. i. in den hervorragendsten Bildungsstätten der hellenischen Welt blüht das Christenthum empor. Schon zeigt es sich, daß die rein heidnische Bildung und Philosophie den Kampf mit dem Christenthum nicht bestehen werde. Da fragte es sich noch, ob die heidnische Philosophie in Verbindung mit dem Christenthum sich behaupten werde; ganz wie innerhalb der Kirche ein pharisäisches Judenchristenthum emporkam. Schon hebt die merkwürdige Zeit der Religionsmischungen an. Und es war ein sehr bedeutender Ansatz solcher Bildung vorhanden, von dem nun sehr mannichfaltige Entwickelungen ausgingen. Es ist die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie.

In Alexandrien, dem damaligen Mittelpunkt des Weltverkehrs und der Weltbildung, trafen in den letzten Jahrhunderten vor Christus die zwei großen Geistesmächte der antiken Welt zusammen, die griechische Philosophie und Weltbildung, die jüdische Religion. Da zeigte es sich nun, daß keine dieser beiden Mächte die andere gänzlich zu überwinden im Stande war. Griechische Philosophie konnte nicht ersetzen, was die Offenbarungsreligion bot. Aber die letztere erschien wiederum nicht frei und mächtig genug, jene als Herrscherin der Geister zu ersetzen. Was lag hier näher als beide mit einander zu verbinden?

Es erhob sich die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie. Ihr Hauptvertreter ist Philo, ein Zeitgenosse Jesu. Wie ihre Wurzeln zwei Jahrhunderte zurückgehen, so ist sie auch in der damaligen ganzen Welt verbreitet, wo Judenthum und griechische Kultur sich berühren, besonders im vorderen Kleinasien. Man darf auch nicht ein bloses System oder eine blose Theorie unter ihr verstehen. Ihre Grundanschauungen herrschen bei den Essenern in Palästina und den Therapeuten in Aegypten, practischen religiösen Genossenschaften. Indem die alte Welt und Zeit zu Ende geht, faßt sich gewissermaßen in dieser Richtung noch einmal das Beste derselben zusammen, um der verzweifelnden Menschheit einen Halt zu geben. Gerade der Essenismus aber in seiner Weltflucht bekennt besonders kräftig die allgemeine Verzweifelung. Nicht lange genügt solch Menschenwerk. Da erscheint das Christenthum, die göttliche Wiedergeburt einer sterbenden Welt. Nun werden sehr viele diese Vermittelungstheologie von

sich geworfen haben und ehrlich Christen geworden sein. Viele aber meinten dieselbe mit hinüber nehmen und das Christenthum selbst zu einer Religionsphilosophie machen zu können. Am frühesten begegnen wir dem praktischen Zweige dieser Richtung innerhalb der Kirche. Kolosserbrief und Pastoralbriefe zeigen, daß essenische Christen in paulinischen Gemeinden nicht nur vorhanden waren, sondern nach der Herrschaft strebten. „Wie ein Krebsgeschwür frißt die Secte um sich." Endlich in der Zeit, welcher die letzten Schriften des Neuen Testamentes angehören, hat sich die Religionsphilosophie gerade in ihren theoretischen Vertretern mit Macht in die Kirche ergossen. Es beginnt der große Kampf zwischen Christenthum und Gnosis, der sich von dieser Zeit an durch die nächsten Jahrhunderte erstreckt. Denn der mit christlichen Ideen versetzte Alexandrinismus ist eben der Gnosticismus.

Rein quantitativ betrachtet ist die Gnosis Mischung der drei Religionen. Qualitativ und organisch gefaßt ist sie dagegen eine Verwandelung der Religion in Philosophie. Was in Alexandrien mit der alttestamentlichen Offenbarung geschah, vollzieht sich in der Gnosis mit dem Christenthum. Das Herrschende in ihr sind die dem Heidenthum entsprungenen philosophischen Ideen. Gottes Offenbarung, welche Erbarmen gegen den Sünder, Erlösung und Sündenvergebung ist, wird zur Philosophie herabgewürdigt. An die Stelle des Glaubens, welcher auf Seiten des Menschen der göttlichen Offenbarung entspricht, tritt die Erkenntniß, die Gnosis. Man nimmt vom Christenthum oder Judenthum auf, was sich mit der heidnisch-philosophischen Gottesidee verträgt; was ihr widerspricht, wird verworfen. Dieser Idee nun, welche das reine oder abstracte Sein Gott nennt, widerspricht gerade der innerste Kern des Christenthums, wie ihn das vierte Evangelium (1, 14; 3, 16) ausspricht: die Thatsache der Menschwerdung, des erlösenden Leidens, der Auferstehung des Fleisches, der realen Offenbarung des verklärten Christus in den Sakramenten. Dieser Charakter ist der Gnosis von vornherein eigen. Wie die alexandrinische Religionsphilosophie an den Affecten, welche das Alte Testament Gotte beilegt, Anstoß nahm und Gottes Zorn wie Liebe zu Allegorien machte, so verfährt die Gnosis aus gleichem Grund mit jenen Thatäußerungen der Liebe Gottes.

Diese Gnosis entstand und trat in den Kampf mit dem Christenthum, sobald alexandrinische Philosophie in die Kirche einströmte. Das geschah schon in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts. Gegen diese Gnosis wurden die johanneischen Schriften geschrieben. Sie war weit einfacher,

als die spätere dem zweiten Jahrhundert angehörige, welche durch die Namen Valentin, Basilides, oder auch Marcion bezeichnet ist. Aber sie enthielt die wesentlichen Principien aller Gnosis. Und ohne die johanneischen Schriften wäre die kirchliche Theologie eines Irenäus, Tertullian und Clemens Alexandrinus nicht im Stande gewesen, später jene gewaltigen Gegner zu überwinden. Die Gnosis nach ihrer principiellen Art mußte aufgetreten sein, bevor das apostolische Zeitalter sein Ende erreichte, weil ohne diesen Gegensatz die letzte und tiefste Offenbarung des Christenthums selbst nicht stattgefunden hätte. Wir behaupten dies in demselben Sinn, in welchem man sagen darf, daß ohne die galatischen Irrlehrer und die Irrungen der Korinthischen Gemeinde die Briefe an Galater und Korinther nicht geschrieben oder ohne Judas und Kaiphas Jesus nicht ans Kreuz geschlagen worden wäre.

Was die Apokalypse als politischen und weltlichen Gegensatz des Christenthums im Antichrist schildert, das tritt in jener Gnosis auf rein geistigem Gebiete in gleicher Potenz dem Christenthum gegenüber; daher sie der erste Johannesbrief gleichfalls als Antichristenthum bezeichnet (2, 18). Und sie ist mit solcher Kraft des Irrthums und der Verführung ausgerüstet, daß sie nur als falsche Prophetie angesehen werden kann (4, 1). Es tritt in ihr der Erdgeist, die dämonische Weisheit in höchster Kraftäußerung dem Geist von oben, dem h. Geist entgegen. So muß sie auch durch Propheten dieses Geistes überwunden werden.

Worin liegt aber gerade die Gefahr? Als ächte Jünger ihres Meisters, des Vaters der Lüge, kleiden sich diese falschen Propheten in das Gewand des Lichtes und der Wahrheit. Gerade die Wahrheit und das Wesen des Christenthums behaupten sie zu besitzen als die „Erkennenden", während der große Haufe der „Glaubenden" nur an die Schale und die Hülle des Kerns sich halte. Nicht geschichtliche Thatsachen, zuoberst die Thatsache der Fleischwerdung (1 Joh. 4, 2), welche der Glaube zum Inhalt habe, sondern die ewigen, göttlichen Ideen, welche die Gnosis erfasse, geben sie für den Inhalt des Christenthums aus. Da dies das Wesen der Gnosis ist, so sind sich alte und neue Gnostiker darin auch immer gleich geblieben. So drückt dies Princip Strauß in dem Lessingschen Worte aus, „daß zufällige Geschichtswahrheiten nie den Beweis für nothwendige Vernunftwahrheiten bilden können", oder „Nein, die Seligkeit des Menschen, oder verständiger gesprochen, die Möglichkeit, daß er seine Bestimmung erfülle, die ihm eingepflanzten Kräfte entwickle, und damit auch des entsprechenden Maßes von Wohlsein theilhaftig werde, sie kann — darin behält

der alte Reimarus ewig Recht — unmöglich an der Anerkenntniß von Thatsachen hängen, über welche unter Tausenden kaum Einer eine gründliche Untersuchung anzustellen, und schließlich auch dieser zu keinem sichern Ergebniß zu kommen im Stande ist."*) Es ist immer derselbe Gedanke, mag ihn Strauß schon in dem Titel einer seiner Schriften „der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte" damit ausdrücken, daß im Gegensatz zur Ueberzeugung der Kirche ein absoluter Widerspruch sei zwischen dem „Christus des Glaubens" oder der Idee und dem Jesus der Geschichte; oder durch das berühmte Wort, die Idee liebe es nicht, ihre ganze Fülle in Ein Individuum auszugießen. Es ist immer derselbe Grundsatz der alten Gnosis, daß Göttliches und Menschliches in Jesu nicht wahrhaft Eins geworden, daß in den geschichtlichen Thatsachen der Geburt, des Leidens und Sterbens Jesu das Göttliche unbetheiligt sei.

Dieser Anschauung gegenüber läßt sich das Wesen des Christenthums nicht tiefer und einfacher zugleich ausdrücken, als die Johanneischen Schriften darbieten. „Jeder Geist, der da bekennt, daß Jesus als Christus im Fleisch erschienen sei, der ist aus Gott; und jeder Geist, der nicht den Jesus (d. h. den Jesus der Geschichte) bekennt (d. h. als Christ und Erlöser), der ist nicht aus Gott" (1 Joh. 4, 2. 3); oder „Wer ist es, der die Welt besiegt, es sei denn der, welcher glaubt, daß Jesus ist der Sohn Gottes?" (5, 5); oder „dieses aber (d. h. das vierte Evangelium) ist geschrieben, damit ihr glaubet, daß Jesus (d. h. der Jesus der Geschichte) ist der Christus, der Sohn Gottes, und damit ihr glaubend Leben habet in seinem Namen" (Joh. 20, 31). In diesen wenigen Worten ist nun ein gewaltiger und umfassender Inhalt gegeben. Die Schriften der dritten Stufe führen denselben aus. Da werden denn die letzten und höchsten Gründe der geschichtlichen Thatsachen des Christenthums, wie sie der Glaube der Kirche zum Schutz gegen jene falschen Propheten bedarf, zur Offenbarung gebracht. Der Evangelist Johannes schaut als Seher in die Tiefen der Gottheit und erhebt sich jenseit der Geschichte in die Ewigkeit. Aber nicht nur das gilt es, sondern ebensowohl den tiefen und geheimnißvollen Zusammenhang schauen, der das ewige Wesen der Gottheit, welche Liebe und Geist ist (Joh. 4, 24; 1 Joh. 4, 8), zum Einswerden mit der geschichtlichen Thatsache, ja mit Fleisch und Blut und mit Wasser und Blut gebracht hat, sodaß das Heil und Leben nur in diesem Fleisch und Blut für die Menschheit vorhanden ist (Joh. 3, 5; 6, 51 ff; 19, 34. 35, 1 Joh. 5, 5 ff).

*) Strauß, Leben Jesu, 1864. S. 620; 624.

Auch dem Hebräerbrief gilt es, zu zeigen, wie das ewige und vollkommene Hohepriesterthum, die absolute Versöhnung mit der geschichtlichen Erscheinung Jesu und der Thatsache seines Todes identisch sei.

So dürfen wir nun sagen: es ist die Zeit gekommen, wo die wahre Gnosis der falschen gegenüber tritt; wie denn das vierte Evangelium einmal seinen Inhalt so zusammenfaßt: „das aber ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den allein wahren Gott und den du gesandt hast Jesum als Christus" (17, 3). Aber worauf es hier ankommt, das ist, den Gegensatz der falschen und wahren Gnosis in seiner ganzen Tiefe zu erfassen. Hier liegt nicht blos der einfache Unterschied von Wahrheit und Irrthum vor, wie man zwei philosophische Systeme darauf hin vergleicht. Hier stehen nicht blos intellectuelle, sondern zugleich die tiefsten religiösen und sittlichen Gegensätze in Widerspruch. Hier kämpft die Prophetie des heiligen Geistes mit den falschen Propheten. Hier steht aber auch das Höchste auf dem Spiel: die Sünde, die nicht vergeben werden kann. (1 Joh. 5, 16, 17; vgl. Hebr. 6, 4 ff.). Da gilt es vor Allem, den verschiedenen Ursprung und die entgegengesetzte Art der prophetischen Erkenntniß von jener falschberühmten Gnosis zu bestimmen. Wohl will jene denselben Bedürfnissen genügen, denen diese entgegenkommt. Es ist auf dieser Höhe der apostolischen Zeit der Moment gekommen, daß die Tiefe des Geheimnisses erschlossen, die ganze Fülle der göttlichen Wahrheit des Christenthums offenbart, die Hülle der synoptischen Gleichnißreden gesprengt werde (vgl. Joh. 16, 12. 13. 23. 25). Eben da diese Zeit gekommen, tritt die falsche Gnosis auf, dem Bedürfniß zu genügen. Und indem sie menschliche Weisheit an die Stelle göttlicher Liebesgedanken und Liebesthaten setzt, tritt sie, wie einst Petrus, in des Satans Dienst (Matth. 16, 23) und wird falsche Prophetie.

Göttliche Weisheit kommt aus göttlicher Offenbarung; nur vom heiligen Geist vermochte diese neue große Erkenntniß auszugehen. Propheten nur konnten sie aussprechen (Matth. 16, 17; Joh. 16, 12. 13). Gott beruft solche Propheten, wie Christus seine Apostel. Niemand kann sich selbst dazu machen. Wer das willkürlich thut, tritt eben sogleich in des Teufels Dienst. Jene Gnostiker meinten, Gott und seiner Wahrheit Gewalt anthun zu können, wie dies alle Philosophie thut, wenn sie sich auf eigene Faust, vertrauend auf Fleisch und Blut an die göttlichen Geheimnisse heranthut. Wohl kann auch ihr eine Inspiration zu Theil werden, aber dann ist sie eine dämonische, satanische.

Dies ist der absolute Gegensatz, der zwischen den Schriften unserer

Stufe und der Gnosis der Gegner vorhanden ist, wie die letzteren ja im Brief des Johannes als falsche Propheten und Antichristen bezeichnet werden. Wenn die moderne Theologie diesen Gegensatz kaum fassen kann, ja immer geneigt ist, die Johanneischen Schriften derselben Klasse zuzurechnen, zu welcher die Schriften der Gegner gehören, so zeigt sie damit nur, daß sie selbst ganz von den Principien der falsch berühmten Gnosis beherrscht ist. Warum macht die Tübinger Schule das vierte Evangelium zu einem gnostischen Product? Weil sie selbst wie ihr Vater Hegel ganz und gar gnostisch ist.*) Warum lassen so viele Vermittelungstheologen den Verfasser dieses Evangeliums aus den Principien der alexandrinischen Religionsphilosophie schöpfen? Weil sie in ihrer eignen Vermischung von Theologie und Philosophie die Fähigkeit verloren haben, die Grenzen dieser Gebiete und den Gegensatz dieser Thätigkeiten zu erkennen.

Wohl erkannte die alte Gnosis eines Valentin wie eines Marcion im Christenthum die Offenbarung des Absoluten an; ebenso die moderne Gnosis eines Hegel und Baur. Diese positive Beziehung, dieser christliche Zug macht eben das unterscheidende Wesen der Gnosis im Unterschied von irgend welcher Philosophie aus. Und wiederum wollen ja gerade die johanneischen Schriften im Christenthum das Absolute, Ewige zur Darstellung bringen, nachdem die synoptischen Evangelien die geschichtliche Erscheinung aufgewiesen haben. Diese Berührung, wie sie gerade die Gegnerschaft voraussetzt und ohne welche eine solche Gegnerschaft nicht denkbar ist, ist es nun auch, welche erklärt, warum die Gnostiker des Alterthums und der Neuzeit, die Schule Valentins und die Tübinger Schule, halb hassend halb bewundernd sich gerade auf das vierte Evangelium gestürzt haben. Nachdem Baur demselben so übel mitgespielt hat, wie sich überhaupt thun läßt, nachdem er es für unächt erklärt und, was weit schlimmer ist, in gnostischem Sinn mißinterpretirt hat, wagt er es dennoch, mit Luther dies Evangelium „das einzige zarte rechte Evangelium" zu nennen, „das über allen andern steht."**)

Aber nur eine exegetische Kunst, wie sie die alexandrinischen Religionsphilosophen beim Alten Testament und die Gnostiker beim Neuen Testament angewendet haben, kann auch bei unseren modernen Gnostikern ein solches Urtheil begründen. In Wahrheit liegt hier der tiefste Gegensatz vor.

---

*) Vgl. Baur, Gnosis. Hier läßt Baur die Reihe der Gnostiker mit Schleiermacher und Hegel enden, zählt sich also als Hegelianer selbst zu dieser Richtung.

*) Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien. S. 386.

Während die Gnosis das Christenthum zur neuen Philosophie macht und als seinen wesentlichen Inhalt philosophische Ideen ansieht, ist gerade Zweck und Ziel unseres Evangeliums, als Wesen des Christenthums die allerpersönlichste Gemeinschaft des geschichtlichen Jesus Christus mit seinen Gläubigen und die hieraus fließende Heiligung aufzuweisen. „Ich in Euch und Ihr in mir, wie der Weinstock und die Reben" und „das neue Gebot der Liebe:" dies beides ist nach Evangelium und Brief Wesen des Christenthums. Und wie ernst es beide Schriften mit jener persönlichen von der Philosophie schlechterdings nicht zu erfassenden Gemeinschaft nehmen, zeigt z. B. Joh. 6, 53 ff. oder 1 Joh. 5, 6 ff. Es ist eine unio mystica, die nicht blos im Wort sich vollzieht, sondern auch der Sakramente bedarf. Es findet eine reale Gemeinschaft nicht nur mit dem Geiste, sondern auch mit Fleisch und Blut des verklärten Christus statt. An diesen Sätzen muß sich alle Gnosis den Kopf einrennen. Gerade im Gegensatz zu der bunt schillernden, mit allen möglichen philosophischen Ideen geistreich spielenden und glänzenden Gnosis kommt das vierte Evangelium „mit bleierner Monotonie", wie Keim es genannt hat, auf jenes Grundwesen des Christenthums immer wieder zurück. Ich denke, diese unentrinnbare bleierne Monotonie wird, was sie soll, auch in unseren Tagen alle gnostischen Verkehrungen des Christenthums immer mehr erdrücken.

Zweites Kapitel:

Der Hebräerbrief.

Könnte man den Hebräerbrief unter die Pauliniſchen Sendſchreiben rechnen, wie das lange Zeit geſchehen iſt, ſo würde er nach Umfang und Bedeutung mit den Briefen des Apoſtels an die Römer und Korinther zuſammenzuſtellen ſein. Wir ſehen dann in den Leſern dieſer Briefe die drei großen Völker des Alterthums vertreten, in welchen die Entwickelung der alten Welt ihre Höhe aber auch ihr Ende erreicht hat, die Völker der Weltherrſchaft, der Weltbildung und der Weltreligion. In wunderbarer Weiſe ſind dieſe drei Völkertypen ſo im neuteſtamentlichen Schriftthum nach ihrer Eigenthümlichkeit, nach ihren beſonderen Beziehungen zur Offenbarung, nach ihren religiöſen Bedürfniſſen wie Schäden dargeſtellt. Sie ſind dadurch verewigt und zwar nicht in dem trivialen Sinne dieſes Wortes. Auf eine beſondere Weiſe gilt von ihnen, daß ſie leben. Dürfen wir doch auf ſie, die alſo im Worte des lebendigen Gottes verfaßt ſind, anwenden, was Jeſus den Sadducäern vorhielt, daß Gott nicht ein Gott der Todten, ſondern der Lebendigen ſei. Es ſind in dieſen Völkern die weſentlichen Typen der Menſchennatur dargeſtellt, die in der ganzen geſchichtlichen Entwickelung der chriſtlichen Kirche dem Chriſtenthum überhaupt entgegengetreten ſind und noch entgegentreten werden. Aber wenn wir auch ein Recht haben, die drei Völker ſo zuſammenzuordnen, ſo darf das nicht mit dieſen drei oder vier Briefen geſchehen. Es darf das weder auf Grund eines gemeinſchaftlichen Verfaſſers, noch eines gemeinſchaftlichen Charakters geſchehen. Wichtig iſt hier ſchon der Vorgang der alten Kirche. Wohl hat man frühzeitig im Morgenland den Brief dem Apoſtel Paulus zugeſchrieben und vierzehn Pauliniſche Sendſchreiben gezählt, aber niemals dem Hebräerbrief eine Stellung gegeben, wie ſie ihm zukäme, wenn er ein Brief des Paulus gleich jenen großen Briefen wäre.

Faſſen wir zunächſt nur ſeine Art ins Auge. Die Schrift iſt nicht mehr ein Brief wie die genannten. Das läßt ſchon ihr Eingang erkennen. Es fehlt die Ueberſchrift mit dem Namen des Schreibers und der Leſer. Auch der Epheſerbrief entfernt ſich nicht ſo weit vom epiſtoliſchen

Wesen. Wir finden selbst unter den katholischen Briefen nur den ersten Johannesbrief, der sich sonderlich durch seinen Eingang mit unserer Schrift berührt und überhaupt mit ihr vergleichen läßt. Grade dieser Brief aber weist uns durch Inhalt wie durch Verfasser über die epistolische Stufe hinaus. Nur in Einer Beziehung scheint der Hebräerbrief ganz die Art des Sendschreibens zu besitzen, sofern er nicht wie ein Evangelium an eine allgemeine Leserschaft, sondern an eine einzelne bestimmte Gemeinde gerichtet ward. Es ist in unserer Schrift von bestimmten Gemeindezuständen die Rede, wie sie nur einer Einzelgemeinde zukommen; besonders zeigt das der Schluß des Briefes, der einen Besuch des Schreibers in Aussicht stellt, einen Gruß von bestimmten Personen an eine individuelle Gemeinschaft bestellt. In dieser Beziehung scheint unser Brief rückwärts vom Johannesbrief sich mit der epistolischen Stufe zusammenzuschließen. Fragt man aber näher nach dem Namen und Ort dieser Leser, so ergibt sich die höchste Ungewißheit. Freilich scheint die Adresse „an die Hebräer" eine deutliche Auskunft zu gewähren, wenn dieser Name die Bedeutung hat, welche ihm gewöhnlich beigelegt wird, und wenn die Adresse selbst ursprünglich und im Sinn des Verfassers ist. Hier fehlt aber jegliche Gewißheit. Die Ueberschrift gehört wie alle dergleichen Zusätze, die nicht ein Glied des Schriftleibes selbst bilden, einer späteren Zeit an. Aber auch ihre Bedeutung ist zweifelhaft. Wohl wurden vom Standpunkt der griechisch redenden Juden, der Hellenisten, die aramäisch redenden und in Palästina lebenden „Hebräer" genannt, wie ihre Sprache „*διάλεκτος ἑβραΐς*." *) Aber ebensowohl konnten vom heidenchristlichen Standpunkt Judenchristen überhaupt ohne Rücksicht auf ihre griechische Sprache (*ἑλληνίζειν*) „Hebräer" genannt werden;**) zeichnet sich ja doch unser unzweifelhaft nach Lesern wie nach Verfasser ächt judenchristliches Schreiben vor anderen neutestamentlichen Schriften durch reineres Griechisch aus.***) Wenn nun die Adresse unseres Sendschreibens mit Rücksicht auf die Paulinischen Briefe, zu denen es bald gerechnet ward und an denen es seinen festen Halt im Kanon gewann, erst gegeben werden mußte, so konnte ihm im Gegensatz zu diesen durchweg heidenchristlichen Briefen mit ihren heid-

*) A.-G. 6, 1; so gab es ein „*Εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους*;" vgl. Irenäus, Haeres. 3, 1; Euseb. K. Geschichte 3, 24.

**) So wird Philo, der Alexandriner, von Eusebius (K.-G. 2, 4) „*τὸ μὲν οὖν γένος ἀνέκαθεν Ἑβραῖος*" genannt.

***) „*ἡ ἐπιστολὴ συνθέσει τῆς λέξεως Ἑλληνικωτέρα*," Origenes bei Euseb. K.-G. 6, 26.

nischen Volks- und Stadtnamen nur die Adresse gegeben werden, die es führt, ohne daß damit etwas anderes gesagt sein sollte, als „Sendschreiben an die Judenchristen." Steht es aber so, so gestattet die große „Zerstreuung der zwölf Stämme" eine weite Reihe von Möglichkeiten. Man hat daher sowohl an Spanien, als an Kleinasien und seine vielen Provinzen, an Griechenland und Macedonien, an Italien, Aegypten oder Palästina gedacht. Von diesen Ländern und ihren Städten kommen in Wirklichkeit nur Jerusalem, Alexandrien oder Rom in Betracht.

Was wir aber zunächst aus den vorliegenden Umständen zu schließen haben, ist folgendes. Trägt unsere Schrift so wenig bestimmter Merkmale an sich, aus denen seine Adresse erkannt werden könnte, läßt sie vielmehr die Möglichkeit so verschiedener Annahme zu, wie jene drei großen Städte sind, so werden wir auf jenen Satz zurückgewiesen, von dem wir ausgingen, daß die Individualität der Leserschaft für den Verfasser ein untergeordnetes Moment war. Welche judenchristliche Gemeinde auch die nächste Veranlassung und Adresse der Schrift gewesen sein mag, es galt dem Verfasser die Judenchristen jener Zeit im Allgemeinen. Wir dürfen dann an die Lukanischen Schriften erinnern, welche sogar den bestimmten Namen eines einzelnen Lesers an ihrer Spitze führen, dennoch aber für eine große und allgemeine Leserschaft bestimmt sind. Es wird sich ferner im Folgenden ergeben, daß zur Zeit der Abfassung unseres Briefes die Lage und Stimmung der Judenchristen ziemlich überall im römischen Reich die gleiche war. So verliert denn die Untersuchung der bestimmten Leserschaft ein gutes Theil ihrer Bedeutung.

Zunächst freilich haben wir die wichtigsten Data zu besprechen, welche der Brief bezüglich seiner Bestimmung enthält. Oben anzustehen scheint hier der Gruß 13, 24: „ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας". Die nächste Auffassung möchte sein, daß an dem Orte, von welchem aus der Brief geschrieben ward, italische Judenchristen sich befanden, welche in ihre Heimath, also nach Italien einen Gruß senden. Man müßte dann an Rom zuerst denken, wo sich neben eine heidenchristliche Gemeinde eine judenchristliche gestellt haben könnte. Uebel stimmt aber mit Rom die Angabe des Briefs, daß die Gemeinde zwar schon Leiden und Vermögensverluste, noch nicht aber blutige Verfolgung zu erdulden gehabt hatte (10, 32—34; 12, 4). Nun muß aber die Neronische Verfolgung schon vor der Abfassung des Schreibens stattgefunden haben. Ferner wäre es befremdlich, daß der großen Apostel, die in Rom geendet haben, so gar nicht ge-

dacht wird. Geht man daher von obiger Deutung aus, so wäre an eine andere italische Stadt zu denken. Ob aber Italien noch eine judenchristliche Gemeinde besaß von der Bedeutung, wie sie unser Brief voraussetzt, ist unwahrscheinlich. So werden wir zu einer anderen Auffassung jenes Ausdruckes veranlaßt. Der Briefschreiber konnte auf den Standpunct der Leser sich versetzend die judenchristlichen Brüder Italiens, welche ihm ihren Gruß mitgaben, „die von Italien" nennen (vgl. Joh. 11, 1; AG. 17, 11. 13). Demnach werden wir auf Italien und zwar Rom als den Abgangsort unseres Briefes geführt. Dann erklärt sich die merkwürdige Thatsache, daß Rom und das Abendland im Gegensatz zum Morgenland die Schrift nicht paulinisch hielt, ebensowohl, als wenn sie nach Rom oder Italien gerichtet ward. Denn da sie eine allgemeinere Bestimmung hatte, so ward sie auch an ihrem Entstehungsort verbreitet und man kannte ihren Verfasser. Werden wir nun von Italien in den Orient gewiesen, so kann man nur an Alexandrien oder an Palästina und Jerusalem denken.

Gegen letztere Annahme erheben sich wiederum nicht abzuweisende Schwierigkeiten. Schon die griechische Sprache erscheint bedenklich. Würde nicht der Verfasser, wenn auch Hellenist, wie Paulus (AG. 22, 2) sich der aramäischen Sprache bedient haben, wenn es ihm eine hauptsächlich aus dem Alten Testament geschöpfte Vertheidigung des Christenthums galt? Oder würde er nicht wenigstens bei seinen alttestamentlichen Citaten manchmal auf den Grundtext zurückgehen, wie Paulus, statt sich nur an die Septuaginta-Uebersetzung zu halten? Auf die Urgemeinde will schlechterdings nicht passen, was 2, 3 von den Lesern gesagt wird: „daß das Heil von den ursprünglichen Hörern dem Verfasser und den Lesern sicher überliefert worden sei"; mußte doch in Jerusalem vor der Zerstörung die erste Generation noch vertreten sein. Wie kann der Verfasser der Urgemeinde, von der alle Belehrung der Heidenwelt ausgegangen war, sagen, was er den Lesern 5, 12 sagt, daß sie der Zeit nach selbst Lehrer sein müßten und nun wiederum der Belehrung über die Grundelemente des Christenthums bedürften? Der ganze Ton dieses Zusammenhangs will für die ehrwürdige Urgemeinde nicht passen. Sehr unwahrscheinlich klingt ferner die Angabe 6, 10, daß die Leser andere Gemeinden durch Collecten unterstützt haben, während das übrige neue Testament nur von Unterstützungen weiß, welche die arme Jerusalemische Gemeinde empfangen hat (AG. 24, 17; Röm. 15, 25 ff.). Ja es ist nach dem Sprachgebrauch von

1 Kor. 16, 1; 2 Kor. 8, 4; 9, 1, 12 anzunehmen, daß mit der Diakonie an den Heiligen nur die Collecte für Jerusalem bezeichnet sei.*)

So werden wir denn auf Alexandria und die dortige judenchristliche Gemeinde geführt. Daß hier frühzeitig eine solche gegründet ward, kann man aus der Natur der Verhältnisse mit Sicherheit erschließen. War das Heidenthum empfänglicher für das Christenthum, als Israel, so kann man sagen: in besonderer Weise war dann das alexandrinische Judenthum auf das Christenthum vorbereitet, sofern es im Gegensatz zu den vom Heidenthum am strengsten abgeschlossenen Juden Palästinas mit den Geisteserzeugnissen Griechenlands in innigster Beziehung stand. Hier darf nur Philo und die alexandrinische Religionsphilosophie genannt werden. Wir treten überhaupt mit der dritten Stufe neutestamentlicher Schriften in eine Periode des apostolischen Zeitalters, in welcher der Alexandrinismus mit vollen Segeln in die Kirche einzog.

Aus dieser alexandrinischen Bestimmung erklärt sich nun die den Hebräerbrief von allen übrigen neutestamentlichen Schriften unterscheidende Art, welche man nicht anders als „alexandrinisch" bezeichnen kann. Es genügt aber nicht, sich dafür nur auf die alexandrinische Herkunft und Bildung des Verfassers zu berufen. Denn ein Schriftsteller muß auch dessen gewiß sein, daß seine ganze Art den Anschauungen der Leser entspreche. Wir können das nur bei alexandrinischen Lesern voraussetzen.

Mit einer alexandrinischen Gemeinde stimmen ferner die wenigen Aussagen wohl zusammen, aus denen wir Nachricht über die Leser entnehmen. Während von den so eigenthümlichen und durch die Apostel ausgezeichneten Gemeinden zu Jerusalem und Rom sicherlich concretere Züge in unseren Brief aufgenommen wären, stimmt diese Farblosigkeit sehr wohl mit der vorausgesetzen Leserschaft.

Sollte sich endlich noch nachweisen lassen, daß der wahrscheinliche Verfasser der Schrift in einer besonderen Beziehung zur alexandrinischen Gemeinde gestanden hat, so würden wir den Grad von Wahrscheinlichkeit erreicht haben, der sich in dieser Sache überhaupt erreichen läßt.

Wir kehren aber zu dem Satz zurück, daß unser Sendschreiben insofern vom Wesen des Sendschreibens sich entfernt, als die individuelle Leserschaft, an die es zunächst gerichtet ist, in ihrer Bedeutung zu-

*) Vgl. dafür Kurtz, der Brief an die Hebräer, Mitau 1869. S. 46. Endlich die Schilderung der Leiden der Leser 10, 32 ff. 12, 4 paßt nicht auf Jerusalem.

rücktritt, vielmehr die gesammte Judenchristenheit jener Zeit als allgemeine Leserschaft vorausgesetzt werden muß. Es ist also unsere Aufgabe, die Zeit und die ganze äußere wie innere Lage derselben näher zu bestimmen, um dann Inhalt und Zweck unserer Schrift zu erkennen. Da werden wir nun vornehmlich auf die Muttergemeinde in Jerusalem zurückgewiesen, sofern Jerusalems Begebnisse wie Nervenschwingungen vom Mittelpunct des Organismus bis in die fernsten Glieder der Diaspora erzitterten, ein gleiches aber auch von der judenchristlichen Gemeinde Jerusalems gilt.

Aber in welche Zeit werden wir durch unser Sendschreiben versetzt? Sehen wir auf den terminus, ad quem, so müssen wir sagen: Jerusalem und der Tempel war noch nicht zerstört. Es genügt hier in der That, was Ewald in dieser Beziehung aufstellt. „Weder beiläufig noch da wo man es dem Inhalte nach erwarten könnte, wird im Verlaufe des langen Sendschreibens auf diese so tief in alle Geschichte sowohl des jungen Christenthums als des Judäerthums einschneidenden Ereignisse hingewiesen; bedenkt man aber, daß das Sendschreiben sich sehr wesentlich um das Ansehen und die Gültigkeit der alten Religion, aber auch um den Bestand, die Einrichtung und die einzelnen Theile ihres Heiligthums drehet, so kann man mit Recht sagen, unser Sendschreiben habe nothwendig auf diese Ereignisse irgendwie Rücksicht nehmen müssen, wären sie damals schon eingetreten gewesen.“*) Der Verfasser, der den jüdischen Tempel und seinen Dienst als die σκιά im Verhältnisse zum Christenthum als dem σῶμα hinstellt, hätte ja erwähnen müssen, daß der Tempel auch wirklich dahin sei, während das Vollkommene nicht verschwinden kann; man sehe, wie der sogenannte Barnabasbrief die Thatsache der Tempelzerstörung in diesem Sinne benutzt (K. 16).

Fragen wir andererseits nach dem terminus a quo, so werden wir wiederum dem Ereigniß, über das wir nicht hinausgehen dürfen, sehr nahe gerückt. Der Verfasser schreibt nicht an eine junge Gemeinde (5, 12); sie haben den Tod ihrer Vorsteher erlebt (13, 7) und mancherlei Glaubensprüfungen (10, 32 ff). Es hat in der Gemeinde offenbar eine längere Entwickelung stattgefunden und diese Entwickelnng hat jetzt statt nach oben vielmehr nach unten geführt (5, 12 ff; 10, 25). Ueber die Gemeinde ist eine Versuchung gekommen, welche die Grundlage ihres Glaubens gänzlich zu zerstören droht (6, 4 ff.).

*) Das Sendschreiben an die Hebräer u. s. w. Göttingen 1870.

Welcher Art war diese Versuchung? Wir werden durch unser Sendschreiben gänzlich über die Fragen hinausgeführt, welche in den früheren Zeiten die Judenchristen bewegten. Es ist nicht mehr die Frage von der Rechtfertigung durch die Werke des Gesetzes oder den Glauben, nicht die Nöthigung der Heidenchristen zur Beschneidung, Fragen, um die sich Galater- und Römerbrief drehen. Eher berührt sich der Hebräerbrief mit dem Brief an die Kolosser, sowohl was die Bedeutung Christi im Verhältniß zu den Engeln angeht als auch bezüglich gesetzlicher Bestimmungen, wie Essen und Trinken (für letzteres Kol. 2, 16. 21; Hebr. 13, 9; 9, 10). Auch diese Vergleichung führt uns in die spätere Zeit. Was sich in den Gefangenschafts-Briefen des Paulus ankündigt, der Uebergang von dem subjectiven Christenthum zu den objectiven Grundlagen, das ist hier vollständig vorhanden. Wir befinden uns mit dem Hebräerbrief auf der dritten Stufe; er ist das Denkmal des Neuen Testamentes, welches uns zeigt, in welcher Weise das Judenchristenthum an diesem letzten Entwickelungsstadium des apostolischen Zeitalters betheiligt war.

Versetzen wir uns zunächst nach Jerusalem. An die Christengemeinde daselbst trat jetzt die letzte Entscheidung heran, die Frage, ob sie im Stande sei, um Christi willen das Höchste hinzugeben, was von einem Hebräer gefordert werden konnte, allen und jeden Zusammenhang mit dem heiligen Tempel und seinem Gottesdienst, allen Zusammenhang mit dem Volke Israel. Trotz aller früheren Verfolgungen waren die Judenchristen Glieder der Volksgemeinde geblieben, hatten der Hoffnung nicht ganz entsagt, Israel als Volk zu bekehren, sodaß dann ein judenchristliches Volksgemeinwesen entstehen müßte und ein Christenthum, bleibend in den altgeweihten heiligen Formen des Alten Testaments und dieselben nur verklärend. Aber die Zeit war da, daß solche Hoffnungen fallen mußten. Israel nach dem Fleisch schickte sich eben an, das Messiasreich auf dem Wege des Fleisches herbeizuführen und mit Gewalt die Herrschaft Roms von sich zu werfen. Eben in diesem Streben ward es taub für die Predigt des Evangeliums. Hören wir über die Zeit Ewald: „Wir wissen hinreichend sicher, daß die Judäische Zuversicht und Vermessenheit in den letzten Jahren vor dem Ausbruch des großen Krieges in Palästina immer höher anschwoll, während zugleich ihr Ansehen und ihre Ehre damals in Italien und den meisten anderen römischen Ländern wenigstens außerhalb Palästinas immer höher stieg. Wir wissen, daß sie sich um dieselbe Zeit auch gegen die jungen christlichen Gemeinden mit einer ganz neuen Heftigkeit und Rücksichtlosigkeit erhuben, angesichts der gewaltigen Fortschritte, welche das Chri-

stenthum bereits vorzüglich unter den Heiden gewonnen hatte; daß dagegen die Christen vorzüglich seit der Neronischen Verfolgung nicht nur in Rom sondern auch im ganzen weiten Reiche das Schwerste zu befürchten hatten.*) Das Glück der Welt war plötzlich wieder mit den Judäern, während die hochgespannten Hoffnungen der Christen auf die Vollendung des göttlichen Heils und die Siegesankunft ihres himmlischen Herrn sich noch immer nicht erfüllten, ja manchen schon als eitele Träume erscheinen und die getäuschten Erwartungen ihre bitteren Leiden noch bitterer machen konnten."**)

Wie konnte es fehlen, daß der Taumel des seinem Ende zueilenden Volkes auch die Christenheit ergriff, die ein Glied dieses Volkes geblieben war. Verfolgungen auf der einen Seite und die glühenden Weissagungen der falschen Propheten und Zeloten von der nahen Verherrlichung Israels auf der anderen stürmten gegen die Gemeinde an. Wie sich oft Anfang und Ende berühren, so trat noch einmal an das gläubige Israel die Versuchung heran, dem unsichtbaren Reiche Jesu Christi das sichtbare Gemeinwesen, dem unsichtbaren Hohenpriester im oberen Heiligthum den sichtbaren Nachfolger Aarons vorzuziehen. Die Judenchristenheit hatte den letzten Entscheidungskampf zu kämpfen; und obwohl eine lange Entwickelung seit der ersten Bekehrung sich vollzogen hatte, so sehen wir hier am Ende doch dieselben feindlichen Mächte gegen den Glauben derselben auftreten, die sich schon zu Christi Zeit gegen seine Predigt erhoben hatten. Was dem Täufer die Frage an Christus in den Mund legte: „Bist Du der da kommen soll, oder sollen wir eines andern warten?," das ließ viele in der Gemeinde diese Frage noch einmal aufwerfen. Es war der Anstoß an der unscheinbaren, niedrigen Gestalt des Werkes Christi, der den Täufer zweifeln ließ. Er selbst, der Vorläufer des Himmelreichs, in Banden und kein Anzeichen, daß die gehoffte Herrlichkeit dieses Reiches bald hervorbrechen werde. Der Herr konnte in der Antwort auf seine Wunderwirksamkeit hinweisen, die freilich nur den Elenden galt; aber der Gefangene hat sich an diesem Anfang des Reiches Gottes genügen lassen. Nun war eine lange Zeit vergangen. Die Wunder, mit denen die Predigt vom Himmelreich in Christo und den Aposteln in die Welt trat (Hebr. 2, 3, 4.) waren zurückgetreten. Aber die jerusalemische Gemeinde, die sich wiederum als Vorläuferin des herrlichen Himmelreichs betrachten durfte, seufzte, wie einst der Täufer, unter der Noth der letzten Zeit Jerusalems. Wie in

*) Vgl. Geschichte des Volkes Israel VI. S. 540 ff.

**) Das Sendschreiben an die Hebräer S. 3. 4.

einem Gefängniß umschloß sie das nach einem fleischlichen Messiasreiche ringende Volk; und was hatten sie der sichtbaren Herrlichkeit, die von den falschen Propheten der letzten Zeit verheißen wurde, anderes als unsichtbare Güter entgegenzustellen? Daß der Herr einst den Täufer auf seine Wunder hinweisen konnte, als die Bürgschaft auch der künftigen Herrlichkeit des Gottesreichs, das begann vielen in der Vergangenheit unterzugehen. Da sie im Reiche Gottes sich befanden, vergaßen sie, wie einst die Väter der Wunder, die Gott gethan hatte, um sie zu seinem Volke zu machen. Und wie damals Israel immer von Neuem Zeichen und Wunder verlangte, so begehrte es auch die judenchristliche Gemeinde. Was Christus sagt: „wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht" (Joh. 4, 48). und was Paulus als den Schaden des Volkes geradezu hinstellt: „die Juden fordern Zeichen," weshalb ihnen Christus, der gekreuzigte, ein Aergerniß (1 Kor. 1, 22. 23), das schuf auch diese letzte große Versuchung der Judenchristenheit. In der Wundersucht des Volkes offenbart sich sein Streben nach der sichtbaren Erscheinung der himmlischen Güter und die Unfähigkeit, sich an dem Besitz im Glauben genügen zu lassen. Es ist die in dem Eifer um das Gesetz verborgene Lohnsucht, der geheime Hochmuth der Knechte Gottes und der Wunsch, durch die Erscheinung des Reiches der Herrschaft und Herrlichkeit offenbar zu werden.

Was wir bis hieher ausgeführt haben, gilt allerdings in erster Linie von der Gemeinde in Jerusalem. Aber alles dies wiederholte sich in den vielen Tochtergemeinden der großen Diaspora und um so heftiger, je näher sie der Muttergemeinde wohnten; wie wir dies in Alexandrien annehmen dürfen. Auch darin war diese Gemeinde der jerusalemischen ähnlich, daß sie nicht erst kürzlich gegründet worden, sondern eine längere Entwickelung hinter sich hatte. Die Leser des Briefes sind keine Neophyten. Auch darin darf man sie dem Täufer vergleichen. Wie er nach einem ganzen Leben, das er im Dienste Gottes verzehrt hatte, dem Zweifel verfiel, so kommt die Versuchung über diese Gemeinde, die schon einen längeren Bestand und eine rühmliche Thätigkeit in Werken der Liebe aufzuweisen hatte (5, 12; 6, 10).

In dieser Eigenschaft unserer Leser nun liegt ein für die Auffassung unserer Schrift überaus wichtiger Umstand. Ganz anders stand es in dieser Beziehung um die Leser des Galaterbriefs, der Korintherbriefe, oder auch des Römerbriefs. Eben hiemit hängt auch die von diesen Schriften der zweiten Stufe so verschiedene Art unseres Sendschreibens aufs engste zusammen. Während die erste Stufe neutestamentlichen Schriftthums die

Stufe der Kindheit ist, — es galt da Ueberlieferung dessen, was die Hörer nicht wissen —, während die zweite Stufe als ein Zeitalter der Aneignung und Durchdringung mit jener Objectivität bezeichnet werden mag, befinden wir uns jetzt im Mannesalter der apostolischen Zeit mit seinen höchsten Bedürfnissen. Es gilt jetzt die Bewährung in Thun und Leiden, die Leistung aller der Forderungen, welche die Welt an dieses Alter stellt. Darum redet unsere Schrift so ernst von den verschiedenen Speisen der menschlichen Lebensalter, von der Milch der Unerfahrenen und Unmündigen und der festen Speise der Vollkommenen. Zu diesen sollten die Leser gehören und des Verfassers Absicht ist, in seinem Schreiben „das Vollkommene" zu geben (6, 1; vgl. 5, 12 ff.). Nur in diesem Zusammenhang will denn auch das schwere Wort unserer Schrift aufgefaßt sein: „es ist unmöglich, daß die, so einmal erleuchtet sind und geschmeckt haben die himmlische Gabe und theilhaftig worden sind des heiligen Geistes und geschmeckt haben das edle Wort Gottes und die Kräfte der zukünftigen Welt, wo sie abfallen und wiederum ihnen selbst den Sohn Gottes kreuzigen und für Spott halten, daß sie sollten wiederum erneuert werden zur Buße" (6, 4—6; vgl. 12, 15—17). Es ist die höchste Gefahr. Es handelt sich um die Sünde, die nicht vergeben werden kann, die Sünde wider den heiligen Geist. Hier ist wohl zu beachten, wie der Verfasser den Abfall schildert. Jetzt handelt es sich nicht mehr um eine Lästerung des Menschensohnes oder den Abfall von ihm (Matth. 12, 32), sondern um den Abfall von Jesu als dem erkannten Gottessohn. Die Jesum kreuzigten, wußten nicht was sie thaten (Lk. 23, 34), die Leser aber kennen ihn, und was ihnen noch fehlt an Erkenntniß, das wird ihnen jetzt. Von der Sorge um so furchtbaren Abfall der Leser geht unser Sendschreiben aus, zu ihr kehrt es zurück (2, 3; 3, 6. 14; 10, 26—29).

So erhebt sich denn der Geist, gegen den sie zu sündigen im Begriff stehen, und gibt ihnen durch seinen Propheten die letzte aber auch höchste Offenbarung. Zwar fehlt es nicht ganz in unserer Schrift an sittlichen Ermahnungen, wie sie in den zweiten Hälften Paulinischer Briefe sich finden, z. B, 13, 1 ff., aber darin liegt nicht Zweck und Bedeutung derselben. Noch weniger gilt es die vollkommene Zueignung des von den Lesern als objectiv anerkannten Heilswerkes Christi und seiner Person, wie das Inhalt und Absicht der Hauptbriefe des Paulus ist. In dem Stande, in welchen diese Briefe ihre Leser hineinführen sollten, ist die Leserschaft unserer Schrift längst gewesen. Sie sind erleuchtet gewesen und haben geschmeckt die himmlische Gabe und die Kräfte der künftigen Welt; nicht

um einen Uebergang zu einem gesetzlichen Christenthum handelt es sich hier, wie bei den Galatern, sondern um einen vollständigen Abfall von Christo und eine neue Kreuzigung Jesu Christi. Die Leser sind in Gefahr, die ganze Objectivität des Christenthums zu verlieren. So gilt es denn etwas anderes, als ein Zeugniß abzulegen über die Buße von todten Werken und den Glauben an Gott, von Taufe, Auferstehung der Todten und ewigem Gericht (6, 1. 2), Artikel, die die ersten Grundanschauungen des Christenthums enthalten und ihnen von ihrer Bekehrung an wohlbekannt sind. Nachdem jetzt diese Grundlagen ihres Christenstandes selbst wankend geworden sind und sie in der Gefahr stehen den Glaubensinhalt überhaupt zu verlieren, muß ein Neues eintreten. Sollen die Leser gerettet werden, so müssen sie in die Tiefe des Heiligthums hineingeführt werden; es muß ihnen der Blick geöffnet werden in das ewige Geheimniß, damit vor dem Lichtglanz aus der Höhe die irdischen Zweifel schwinden. Mit einem Wort: es bedarf einer Offenbarung und eines Propheten, durch den sie ihnen zu Theil wird. Nicht einer Offenbarung, die unabhängig wäre von dem Worte Christi; eine solche gibt es nicht, auch nicht im apostolischen Zeitalter, aber einer Offenbarung des heiligen Geistes, durch welche die Gemeinde im Worte des Propheten in die ganze Wahrheit geleitet, durch welche Christus verherrlicht, d. h. in seinem vollen und ganzen Wesen erkannt, durch welche auch das Künftige und Unsichtbare verkündigt wird (Joh. 16, 13. 14). Damit befinden wir uns auf der dritten und letzten Stufe der Entwickelung des apostolischen Zeitalters. Es ist die Zeit gekommen, wo die Gefahr nicht mehr blos judaistische oder ethnische Verkehrung und Verfälschung des Christenthums nach verschiedenen Seiten desselben ist, sondern vollkommener Abfall von Christo. Da öffnet sich noch einmal das obere Heiligthum, in welches Christus, der auferstandene hineingegangen ist, und er läßt durch seinen heiligen Propheten dahinein und in sein eignes ewiges göttliches Wesen jene gefährdeten und versuchten Christen einen Blick thun, der ihnen gerade das offenbart, was sie gänzlich mißkannt haben. Und damit geschieht die letzte Frage an die Gemeinde, ob sie den also geschauten von Neuem kreuzigen wolle.

Es ist von Wichtigkeit, zu erkennen, daß unsere Schrift einer letzten Zeit angehört, wie denn nur eine solche Zeit die Prophetie aus sich gebiert. Das gilt von der dritten Stufe des neutestamentlichen Schriftthums überhaupt, daß sie das Erzeugniß der letzten Zeit des apostolischen Zeitalters ist. Mit diesem Wort wird aber nicht irgend eine gleichgiltige Jahreszahl, sondern sehr eigenthümliche Verhältniße der Christenheit ange-

zeigt, aus welchen, befruchtet durch den Geist von oben, das prophetische Schriftthum des Neuen Testamentes hervorwuchs. Ohne besondere Trübsal und Bedrängniß, sei sie nun mehr geistig oder leiblich oder beides zugleich, ohne Gluth der Versuchung entsteht keine Prophetie. So drängt sich im Alten Testament das Hervorsprießen der Weissagung um die Thatsache der Ausführung nach Babylon. Vom Hebräerbrief ist zu sagen, daß seine zeitgeschichtliche Voraussetzung der beginnende Todeskampf der jüdischen Welt ist. Die heilige Geschichte des Volkes Israel ging zu Ende. Es waren die letzten vierzig Jahre dieses Volkes, vom Tode Jesu bis zur Zerstörung Jerusalems, welche den ersten vierzig Jahren Israels in der Wüste entsprechen; und ähnliche Versuchungen wie ähnliche Strafen liegen hier vor (3, 16 ff.). Israel als Volk Gottes sollte vernichtet werden. Somit mußte die Gemeinde Jesu Christi von diesem verworfenen Volke getrennt werden. Für Israel nach dem Fleisch war es ein Tod. Für Israel nach dem Geist, für die Gemeinde eine Geburt durch diesen Tod hindurch. Hier sind Todeswehen und Geburtswehen in einander. Und diese Zeit ist die Zeit der Prophetie; es ist die Zeit der falschen wie der wahren Propheten. Den falschen Propheten Israels nach dem Fleisch in dieser letzten Zeit stellt Christus in dem Verfasser des Hebräerbriefs den wahren Propheten auf. Der Hebräerbrief ist in gewissem Sinn eine Apokalypse. Bald sollte das irdische Jerusalem und sein Heiligthum untergehen, da muß der Prophet die Gemeinde das obere Heiligthum schauen lassen. In diesem Heiligthum aber waltet Christus, der ewige Hohepriester, er der das Opfer und der Priester zugleich ist, weil er, was er ist, in vollkommenem, ewigem, göttlichem Sinn ist.

Wenn es sich nun für die Leser unserer Schrift um die Anerkennung dieser ewigen Grundlage des Christenthums handelt, wenn der Verfasser genöthigt ist, ihnen statt des sichtbaren und vergänglichen Gottesdienstes und Heiligthums Israels, an dem ihre Augen hingen, den ewigen, göttlichen und bleibenden Inhalt des Christenthums vor die Augen der Seele zu halten, so gilt es natürlich nicht die Fragen von Rechtfertigung und guten Werken, von Wiedergeburt und Heiligung, sondern eine ganz andere, im Verhältniß zu jenen principielle Frage. An jene Fragen rühren die Worte unseres Briefes 6, 4 von dem Genuß der himmlischen Gabe, von dem Empfang des heiligen Geistes (Gal. 3, 2), von dem Geschmack der Kräfte der künftigen Welt.

Jetzt gilt es die gläubige Anerkennung dieser unsichtbaren und künftigen Welt selbst. Es ist nicht die Frage, wie man diesen Geist em-

pfange, oder in diese Welt und den Genuß ihrer Kräfte eintrete oder sich darin erhalte, — wie der Apostel die Galater fragt: „das allein will ich von euch wissen: habt ihr aus des Gesetzes Werken den Geist empfangen oder aus der Glaubenspredigt?" Gal. 3, 2 —; jetzt gilt es das Vorhandensein dieser Welt selbst, das in Frage gestellt ist. So sollte es sich denn von selbst verstehen, daß der Verfasser unserer Schrift in seinem Gedankenzusammenhange von einem anderen Begriff des Glaubens ausgehen muß, als welchen Paulus in der Frage von der Rechtfertigung anwendet. Bei dieser letzteren — so im Galater- oder Römerbrief — ist der Inhalt des Glaubens der Leser und der Predigt des Apostels seiner Wirklichkeit nach nicht zweifelhaft. Deshalb tritt ja die Objectivität dieses Inhaltes in jenen Briefen so sehr zurück. Es gilt nur die rechte Aneignung desselben und die rechte Stellung zu demselben. In unserer Schrift gilt es das Sein des Inhaltes selbst. So schildert denn der Verfasser das Wesen des Glaubens als „eine gewisse Zuversicht dessen, das man hofft und Beweis dessen, das man nicht siehet" (*ἔστι δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων* Hebr. 11, 1; 3, 14). Nicht um die rechtfertigende Kraft des Glaubens handelt es sich, sondern um den Glauben als die Thätigkeit der Seele, welche einen ewigen und unsichtbaren Inhalt ergreift und besitzt. Die Rechtfertigung ist erst eine Folge hievon. Man hat nun zunächst üblerweise in diesem Worte eine Definition des Glaubens gefunden. Die exegetische oder kritische Wissenschaft ist eben geneigt, was ihr selbst eigen ist, auch in dem Gegenstand zu suchen, mit dem sie sich beschäftigt. Da Definitionen ein wichtiges Stück der Wissenschaft sind, so suchte sie die Wissenschaft auch in den Büchern heiliger Schrift; und während sonst ihr Suchen vergeblich war, freute sie sich gewissermaßen ihres Fundes an unserer Stelle. Sogleich begann denn die Kritik mit dieser Definition umzugehen, wie es eben Brauch ist. Was nicht in ihr ausgesprochen erscheint, das ist eben nach des Definirenden Absicht auch nicht in dem Begriff vorhanden. Nun hat aber die Definition Hebr. 11 offenbar nichts mit der Rechtfertigung zu schaffen, also hat der Verfasser einen anderen Glaubensbegriff als Paulus, in dessen Begriff die Rechtfertigung Hauptbestimmung ist. Es wäre freilich für die Wissenschaft recht wünschenswerth, auch die Paulinische Vorstellung vom Glauben in Gestalt einer Definition zu besitzen. Allein der Apostel hat das trotz seiner dialektischen Ausbildung in der Hitze und im Eifer seines Temperamentes verabsäumt, was ihn eigentlich in den Augen unserer Kritiker einige Stufen herabsetzen müßte. Hat er es aber verab-

säumt, so ist doch nach dieser Meinung klar, daß er eine andere Vorstellung vom Glauben gehabt hat. Daraus folgt denn, daß der Apostel den Hebräerbrief auch nicht einmal mittelbar verfaßt haben kann. Dagegen hat man in jener Definition das ganze Fundament eines besonderen Lehrbegriffs unseres Briefes gewonnen.

Wir haben dem entgegenzustellen, daß es ganz und gar unberechtigt ist, in jenen Worten eine Definition zu sehen. Das ganze Neue Testament enthält keine Definition, weder des Christenthums überhaupt noch des Glaubens insbesondere, weil im ganzen Neuen Testament keine wissenschaftlich lehrhafte Schrift sich befindet. Sollte sich eine Definition als die einzige gerade Hebr. 11, 1 finden? Der Verfasser unserer Schrift thut in jenen Worten nichts anderes, als daß er seinen Lesern den Glauben in dem Sinne vorstellt und ans Herz legt, in welchem er gerade ihnen fehlt, nicht aber ist es seine Absicht, ihnen eine eigenthümliche Definition vorzulegen, wie sie sich der Verfasser im Zusammenhange seines Lehrbegriffs ausgedacht habe. Wenn es der religiöse Schade Israels nach dem Fleisch war, Zeichen zu fordern, d. h. die sichtbare Erscheinung der himmlischen Güter, das Reich der Herrlichkeit zu begehren, und die Leserschaft unserer Schrift an demselben Schaden krankte, was konnte ihr der Prediger anderes predigen, als daß der Glaube das Gegentheil solcher Gesinnung sei, die gewisse Zuversicht des, das man hoffet und Beweis dessen, das man nicht siehet? Wie kann man aber behaupten, der Verfasser wisse nichts anderes über den Glauben zu sagen! eine Behauptung von gleichem Werthe, als wenn Jemand aus der Einzel-Predigt eines geistreichen Predigers den Lehrbegriff des Theologen construiren wollte.

Wir wollen aber gerade von diesem Worte des Hebräerbriefs unseren Ausgang nehmen für eine Darlegung, welche mit Beziehung auf die geschichtlichen Voraussetzungen den eigenthümlichen Inhalt wie die eigenthümliche Art dieser Schrift vorstellig machen soll.

Von der gewaltigen Anfechtung und Versuchung seiner Leser, welche ebenso eine innere wie äußere ist, nimmt der Verfasser am Ende des zehnten Kapitels den Ausgang für den letzten Theil seines Briefes. Er muß sie hinweisen auf den himmlischen und bleibenden Besitz, da sie den irdischen dahingegeben haben (10, 34); er ermahnt zur Geduld, damit sie die Verheißung Gottes empfangen (V 36); er gründet endlich seine Rede auf das Wort des Propheten: „Nur kurze Zeit ists noch, so kommt der da kommen soll und wird nicht säumen; der Gerechte aber wird seines Glaubens leben ꝛc. (V 37. 38). Und nun bezeichnet er des Glaubens Wesen als

„die Zuversicht des das man hoffet und Beweis dessen das man nicht sieht“ (11, 1). Damit befinden wir uns ganz und gar auf prophetischem Gebiet. Es gilt den himmlischen und bleibenden Besitz, die Verheißung, den der da kommen soll, endlich den Glaubensinhalt, den man nur hoffen, nicht aber schauen kann. Wer nun dennoch diesen Inhalt schaut, wer ihn, den zukünftigen, als einen gegenwärtigen schon besitzt, der ist ein Prophet. Denn was ist ein Prophet anderes, als ein Mensch, dem Gott die Augen öffnet und den er schauen läßt, was der natürliche Mensch nicht schauen kann. Was ist ein Prophet anderes, als ein Mensch, der durch die Verhüllung von Zeit und Raum und was darin ist, in die unsichtbare ewige Welt hineinschaut, da Gott ist, und daselbst das Ziel und den Besitz erkennt, der denen verheißen ist, die Gott lieb haben. Das kann aber nur geschehen im Glauben und durch den Glauben. Der Unterschied zwischen dem Propheten und allen Gläubigen ist dann nur der, daß jener zuerst und unmittelbar von Gott gelehrt solch eines Schauens theilhaftig wird, das er weiter allen denen mittheilt, die eines gleichen Glaubens mit ihm sind. So sind sie allesamt Propheten, sofern sie den Glauben haben, der die Zuversicht des ist, das man hofft, und Beweis des, das man nicht siehet. Und nun zeigt der Verfasser in einer Uebersicht über die ganze Offenbarungsgeschichte, wie es allein der Glaube in diesem Sinne gewesen, durch welchen die Männer Gottes aller Zeiten mit dem prophetischen Zeugniß betraut worden und den Beruf dieses Zeugens allen Versuchungen und Leiden zum Trotz ausgerichtet haben (11, 2 ff). Voran stellt er die Grundthatsache und das Princip alles Glaubensinhaltes, das erste und höchste dessen, was ein Prophet schauen kann: das ist nicht eine Thatsache der Gegenwart oder Zukunft, sondern der Vergangenheit, ohne die doch ein Leben im Glauben nicht möglich wäre. Es ist die Thatsache der Weltschöpfung durch das Wort Gottes. Ein Prophet nur konnte sie schauen, nur durch Offenbarung konnte sie mitgetheilt werden, nur im Glauben kann man sie erkennen, denn die irdische Erfahrung zeigt ja nur das Gegentheil dessen, was in der Weltschöpfung stattfand, nämlich das Werden des Sichtbaren aus dem Sichtbaren. Der Prophet aber schaut das Hervorgehen des Sichtbaren aus dem Unsichtbaren, und der Glaube lernt es verstehen.

Von dieser Urprophetie aus, durch welche der Glaube gewissermaßen sein Heimatland entdeckt, nämlich die unsichtbare Welt, aus welcher die sichtbare stammt und in welcher der Gläubige sein Bürgerrecht hat (Phil. 3, 20), begleitet denn der Verfasser die Offenbarung Gottes durch die

Heilsgeschichte des Alten Testamentes und zeigt, wie jener Glaube allein die Knechte und Propheten Gottes für ihren Beruf tüchtig gemacht hat; er schließt aber mit der Hervorhebung derer, welche Propheten im besonderen Sinne des Wortes genannt werden. Im Glauben wurden sie mit dem Zeugniß Gottes betraut und redeten als die Sprecher Gottes, im Glauben mußten die ihr Zeugniß annehmen, die Gottes Stimme gehorchen wollten. Im Glauben haben jene die furchtbarsten Leiden über sich genommen, ohne doch die Erfüllung der Verheißung zu empfangen. Jetzt ist nun erschienen „der Herzog und Vollender unseres Glaubens, Jesus" (12, 2). Aber auch für die Leser gilt es noch einen Kampf, um zur Vollendung hindurchzudringen. Da ist es nun eben die Prophetenstimme unseres Verfassers, die sie auf jene alten Vorbilder, besonders aber auf Jesum selbst hinweist, der nur durch die Schmach des Kreuzes hindurch zur Rechten des Thrones Gottes sich niedergelassen hat.

Was war die geistige Noth und Versuchung, in welcher die Leser des Briefes standen? Sie waren in Gefahr, über der unscheinbaren Gestalt des Reiches Gottes und der Unsichtbarkeit des Mittlers des Neuen Bundes aus diesem Bund herauszufallen. Es lockte sie zum Rückfall das sichtbare Gemeinwesen Israels mit seinem altgewohnten herrlichen Gottesdienst und seinem Hohenpriester, dem sichtbaren Nachfolger Aarons. Wie einst die Kinder Israels in der Wüste die Sehnsucht überkam nach den Fleischtöpfen der Knechtschaft Aegyptens, denn in der Wüste zogen sie und das Land der Verheißung, wo Milch und Honig fleußt, sahen sie nicht, so schauten die Judenchristen in der Noth jener letzten Zeit sehnsüchtig zurück nach der einstmaligen Einheit mit Israel nach dem Fleisch und seinem sichtbaren Gottesdienst; es schien ihnen der Gottesdienst auf Zion doch leichter als der andere, dessen Anbetung an keinen Ort geknüpft ist, sondern nur im Geist und in der Wahrheit geschieht. Sie waren in Gefahr, wie Esau sein Erstgeburtsrecht für einen augenblicklichen Genuß hingab, so die unsichtbaren und zukünftigen aber auch ewigen Güter für das sichtbare und vergängliche Heiligthum hinzugeben.

In einem großartigen Gesammtbild stellt hier der Verfasser den Gegensatz der beiden Heiligthümer auf. Das alte trat in Erscheinung auf jenem Berge Sinai mit Feuer, mit Gewölk und Sturmwind, mit Posaunengetön, also daß Schrecken und Entsetzen über das Volk und Mosen kam. Doch so konnte nicht gegründet werden, was ewig bleiben soll. Es ist als ob unser Seher in diesem Anfang der gesetzliche Offenbarung ihr Ende vorausschaute in dem Untergang Jerusalems mit Feuer und Kriegs-

posaunengetön. Die Christen sind vielmehr zu dem wahren Zion hinangekommen, zur Stadt des lebendigen Gottes, zum himmlischen Jerusalem und den Engelschaaren, zur Gemeinde der Vollendeten, zum Mittler des neuen Bundes, Jesus, und seinem sühnenden Blut. Während im Wesen jener alttestamentlichen Offenbarung liegt, daß sie einmal durch eine Katastrophe, eine Erderschütterung zu Ende gehen wird, haben die Christen ein unveränderliches Reich inne und ewige Güter. So mögen sie denn aber auch nicht durch Mißachtung der vollkommenen und ewigen Offenbarung sich dem ewigen Zorn Gottes überliefern (12, 18—29).

Der Prophet muß nun die Leser in das unsichtbare Wesen dieser Anbetung im Geist hineinführen, vor allem aber in das ewige Wesen des Mittlers dieses neuen Bundes, damit durch diese Erkenntniß ihr Anstoß an der Unsichtbarkeit und Unscheinbarkeit des Reiches Gottes hinweggeschafft werde.

Das geschieht in ebenso einfacher als reicher und tiefer Weise durch die prophetische Offenbarung, welche den Inhalt des Hauptheiles unserer Schrift bildet und die ersten zehn Kapitel umfaßt. Als ächte Offenbarung verbindet sie in der That Himmel und Erde. Vom Himmel, von der Weltschöpfung, von den Engeln, den Dienern des allmächtigen Gottes geht sie aus und zeigt die Erhabenheit des Sohnes Gottes über diese ersten Boten der Macht und Liebe Gottes. Dann steigt der Prophet hernieder auf die Erde und kommt von den himmlischen Vermittlern der Schöpfung und Gesetzgebung zu sprechen auf den ersten und größten derer, die sich Gott aus dem Menschengeschlecht erwählt hat, um sie seiner Offenbarung zu würdigen, Mosen. Von diesem hehrsten Namen der Vergangenheit ausgehend tritt dann der Verfasser in die Gegenwart und in den Mittelpunct des vorbildlichen Reiches Gottes, nämlich das Hohepriesterthum der Nachfolger Aarons.

Erhabener als Moses, der Haushalter des alttestamentlichen Hauses Gottes, ist Jesus auch erhabener als dessen Stiftung. Und mit prophetischem Blick erfaßt der Verfasser die Andeutung des Alten Testamentes selbst, die die Unvollkommenheit des ersten König- und Priesterthums erkennen lehrt. Die Erfüllung jener weissagenden Thatsache und Persönlichkeit, die Erfüllung des königlichen Priesterthums Melchisedechs wird nun in Christo nachgewiesen. Indem aber die Rede auf das ewige Heiligthum ausläuft, in welchem der vollkommene Hohepriester das ewig

giltige Opfer dargebracht hat, endet unser Prophet so erhaben, als er begonnen hat, in der Ewigkeit und im Himmel, da Gott selbst ist.*)

Wir müssen bei dieser Uebersicht zunächst daran erinnern, daß unsere Schrift gewissermaßen zur ersten Stufe des neutestamentlichen Schriftthums zurückkehrt. Es ist ein ähnlicher Gang, wie ihn das Matthäusevangelium aufzeigt, das mit der Geburt Jesu aus heiligen Geistes Kraft anhebt, dann sein Leben und Leiden schildert und mit den Worten des Auferstandenen endet, welche ihn als den verklärten und zur Rechten Gottes sitzenden bezeugen. Aber die Aehnlichkeit besteht zunächst nur darin, daß unsere Schrift zur Objectivität des Christenthums zurückkehrt und also nicht mehr zur zweiten Stufe gerechnet werden darf. Eine weit tiefer gehende Aehnlichkeit ist vielmehr zwischen Hebräerbrief und viertem Evangelium vorhanden. Hier entsprechen sich besonders Anfang und Ausgang im Himmel und vom Himmel her und Ende und Heimkehr in den Himmel. Im Johanneischen Evangelium handeln von dem letzteren die großen Reden Jesu an seine Jünger K. 14—17. Was dagegen das mittlere Stück angeht, so beschränkt sich der Hebräerbrief auf die Seite des Lebens Jesu, welche für seine Leser in Betracht kam, auf sein Hohepriesterthum. Aber nicht nur sachlich will hier Hebräerbrief und viertes Evangelium verglichen sein. Auch durch seine Wohlordnung, ja künstlerische Anlage, die noch genauer nachgewiesen werden könnte,**) hebt sich der erstere aus der Reihe der epistolischen Schriften und schließt sich an die Schriften dritter Stufe. Daß aber diese künstlerische Anordnung dem prophetischen Charakter dieser Stufe keineswegs widerspricht, zeigt am besten die Apokalypse.

Gehen wir nun an eine kurze Darlegung des Inhaltes.

Mit einem einfachen und doch so bedeutenden Worte hebt der Verfasser an. „Nachdem Gott vor Zeiten vieltheilig und vielartig zu den Vätern geredet hat in den Propheten, hat er am Ende dieser Tage zu uns geredet in dem Sohn." Das Vollkommene ist da, das Stückwerk höret auf. In jenem Sinn ist die Zeit der Propheten vorüber. Wir haben

*) Vgl. Ewald a. a. O. S. 11: „es beginnt die vergleichende Rede mit der Schöpfung und den Engeln als den himmlischen Wesen; sie senkt sich dann bei der Vergleichung mit dem irdischen Hohepriester zur Erde herab, und erhebt sich im Andenken an alle christliche Zukunft und die Erfüllung ihrer Hoffnung wieder in den unendlichen Himmel. Die Vergleichung mit den Engeln erinnert an alle Vergangenheit, die mit Mose und Ahron an die geschichtliche Gegenwart; während das dritte Hauptstück uns in alle auch die letzte Zukunft hineinführt."

**) Vgl. Ewald a. a. O. S. 20 ff.

in dem Sohn die vollkommene Wahrheit, die absolute Offenbarung. So sollte man meinen, es bedürfe der Propheten überhaupt nicht mehr. Und doch haben wir den, der hier von den Propheten als wie von gewesenen redet, für einen Propheten des Neuen Testamentes erklärt. Und so ist es auch. Um in das ewige und göttliche Wesen Jesu, des Sohnes, zu schauen, bedarf es göttlicher Offenbarung und prophetischen Schauens (Matth. 16, 17). Nur daß es jetzt nicht mehr ein Schauen in die Ferne gilt, sondern ein Ausreden der ewigen Tiefen einer gegenwärtigen Geschichte, ein Erkennen dessen, von dem der Gläubige sich erkannt weiß. Noch ist ja das Vollkommene ebenso offenbart als verhüllt, nur der Glaube hat es; und nach dieser Seite ist die Gegenwart noch verwandt der alttestamentlichen Vergangenheit, wie sie unser Brief im elften Kapitel schildert. Die Endzeit, in welcher der Gottessohn nicht mehr vom Menschensohn verhüllt ist, in welcher Aller Augen sehen werden, in wen sie gestochen haben (Apok. 1, 7), die Zeit ist noch nicht da. Darum bedarf es denn noch des Propheten. Als solcher erhebt sich der Verfasser in die Ewigkeit und redet vom ewigen göttlichen Wesen des Sohnes, der zum Erben des Alls bestimmt ist, weil er der Mittler der Schöpfung war. Das konnte er wiederum nur sein, weil er Abglanz der göttlichen Herrlichkeit und Ausdruck des Wesens Gottes ist. Als solcher nun trägt er das All vermöge seines Machtwortes und konnte eine Sündenreinigung vornehmen an denen, die nach seinem Bilde geschaffen worden waren. Schon aber hat er den Machtsitz eingenommen, der ihm als dem Erben zukommt. Und seine Offenbarung wird nur sein, in den Besitz dessen zu treten, das er sich so theuer erkauft hat.

So gilt es nun, mit dem also beschriebenen alle Wesen zu vergleichen, durch welche der ewige Gott je und je mit dem Geschaffenen in Verbindung getreten ist, um seine Erhabenheit und Vollkommenheit festzustellen. Zuerst nennt er die Engel als die der Natur mächtigen Geister. Aber sie sind ja nur die in den Elementen thätigen Kräfte und dienen dem Reich der Erlösten, deren König und Herr der Sohn ist (1, 4—14).

An diese erste Offenbarung knüpft der Verfasser die prophetische Ermahnung (2, 1—5). Wenn schon die sinaitische Gesetzgebung, deren Vermittelung den Engeln oblag, weil sie dem Bereich der ersten Schöpfung angehörte, von Gott so heilig erachtet und gegen Mißachtung geschützt

ward, wie viel mehr wird dies von der neuen Offenbarung im Herrn gelten! —

Dem widerspricht nun auch nicht die Thatsache, daß Jesus eine Zeitlang unter die Engel erniedrigt worden ist durch Leiden bis in den Tod. Das hat alles so geschehen müssen, damit er durch selbsteigene Versuchungen und Leiden ein mitleidiger und treuer Hoherpriester werde all der Brüder, die zu heiligen er ja Fleisch und Blut angenommen hat (2, 6—18).

Es folgt der zweite Theil (3, 1—4, 13), welcher die Erhabenheit Christi über Mosen ausführt. Der Mittler des alten Bundes war wie ein getreuer Diener im Hause Gottes, Christus aber ist als Sohn über das Haus gesetzt (vgl. Joh. 8, 35, 36). Und wieder erhebt der Prophet warnend seine Stimme, daß nicht die Leser eine gleiche und ärgere Strafe sich zuziehen mögen, als das Mose ungehorsame Geschlecht der Wüste, das um seines Ungehorsams willen nicht in die Ruhe eingehen durfte. Wieder ist für die Christgläubigen eine Zeit da, wie jene vierzig Jahre in der Wüste. Sie sind aus dem Aegypten der Sünde ausgeführt, aber das gelobte Land des Heils ist noch nicht erschienen, ja das ungläubige Israel und Jerusalem, das geistlicherweise Aegypten zu nennen ist (Apok. 11, 8), ist noch nicht seiner Strafe verfallen. Dagegen verbittert das Gemüth des neutestamentlichen Volkes Gottes, daß sie Schmach und Verfolgung leiden müssen, wie jenen das Wüstenleben mißbehagte (3, 15, 16.)

So mögen sich denn die Leser hüten, den Schicksal zu verfallen, das über jene kam. Denn wie jene nicht einkommen konnten in die Ruhe und das gelobte Land, das ihnen verheißen war, und in welches Josua führte, so gilt es jetzt den Verlust einer besseren Ruhe, welche wirklich das Ende der Wege und Werke Gottes ist, der wahre Schöpfungssabbath, der erst durch die Erlösung eintreten konnte; die Ruhe, in welcher Schöpfer und Geschöpf sich zusammenfinden. Die Leser aber mögen bedenken, daß das Wort Gottes, welches an sie ergangen ist, nicht ohne Erfolg von ihnen zurückkehrt, sondern als Gottes Wort, wenn nicht das Amt des Erlösers, dann das Amt des Richters hat.

Mit 4, 14 ff. kommt der Verfasser zum eigentlichen Kern seiner Ausführung, zur Vergleichung des aaronitischen Hohenpriesterthums mit dem Hohenpriesterthum Jesu. Jenes ist die lebendige und gegenwärtige Macht, die als Rivalität gegen Jesum in den Gemüthern der Leser auftritt. Die Engel als himmlische Mittler des alten Bundes sind nicht mehr sichtbar, Moses und Josua als menschliche Mittler gehören der Vergan-

genheit an. Aarons Nachfolger aber stehen in sichtbarer Herrlichkeit und Wirksamkeit da. Ihnen gegenüber tritt Jesus, der Schöpfer eines ewigen Heils, als unsichtbarer Hoherpriester. Da gilt es nun dem Verfasser nicht sowohl, die Erhabenheit des letzteren über erstere zu zeigen, als vielmehr zu beweisen, daß was als Schatten und unvollkommene geschichtliche Vorbereitung im alttestamentlichen Priesterthum vorhanden war in Christo zu seiner Vollendung und ewigen Giltigkeit gekommen ist. Dieses Hauptstück unseres Briefes erstreckt sich von 4, 14 bis zum Ende des zehnten Kapitels, und zwar der Art, daß einer ersten grundlegenden Ausführung 4, 14—5, 10 eine Ermahnung an die Leser bezüglich ihrer subjectiven Beschaffenheit folgt (5, 11—6, 20), sodann die Ausführung jener Vergleichung selbst (7, 1—10, 18) und endlich eine abschließende Ermahnung (10, 19—39) sich anreiht.

Hier tritt nun der für die Leser so wichtige Umstand von vorn herein auf, daß das Alte Testament nicht blos von dem vergänglichen weil unvollkommenen Hohenpriesterthum der Nachfolger Aarons zu reden weiß, sondern eine bestimmte Weissagung von dem vollkommenen Hohenpriester enthält. Das ist die wunderbare Thatsache des Melchisedek, schon von einem Propheten des Alten Testamentes in ihrer weissagenden Bedeutung erfaßt (Ps. 110). Es ist die Weissagung von einem Priesterthum, das zugleich mit königlicher Macht ausgestattet Gerechtigkeit und Frieden wirklich zu schaffen vermag. Hier finden sich die heiligen Aemter, die im alttestamentlichen Gottesreich auseinander und oft wider einander gingen, wie Prophetenthum und Königthum, in Einer Person zusammen. Aber es gilt nicht blos die äußere Erhabenheit Jesu als eines Hohenpriesters nach der Weise Melchisedek's dem gesetzlichen Priesterthum gegenüber nachzuweisen, nämlich das Sitzen zur Rechten Gottes, sondern zu zeigen, wie Aarons Nachfolger dem menschlichen Bedürfniß nach Versöhnung nur unvollkommen genügen. Denn nicht in göttlicher Erhabenheit hat er verharrt, sondern in menschlicher Schwachheit sich herunterbegeben und als Opfer Flehen und Beten mit starkem Geschrei und Thränen Gott dargebracht, zwar nicht genöthigt, wie Aarons Nachfolger, für eigene Sünde zuerst zu opfern, aber von Liebe zu den Sündern getrieben, um all ihre Noth und ihre Versuchungen an sich selbst zu erfahren, zu seiner ewigen Vollkommenheit hinzu zu lernen und also ein mitleidiger Hoherpriester zu werden. Ja durch Todesangst hindurch ist er in den Tod selbst hinabgestiegen und hat sich selbst geopfert, um das vollkommene Opfer darzubringen. So hat sich der, der über alle Engel ist, um seiner Brüder willen nach dem Fleisch erniedrigt und ist

als der ewig lebenschaffende in das Widerspiel seiner selbst, in den Tod hinabgestiegen, um den Herrscher des Todes, den Teufel, zu überwinden und die Menschen von der Furcht des Todes zu befreien; denn seitdem der Lebensfürst in den Tod gegangen ist, ist ja für die, die an ihm hangen, der Tod nicht mehr Tod, sondern Uebergang zum wahren Leben. Das konnte aber nur geschehen, weil er als der vollkommene Hoheprieſter sich selbst das wahre Opfer durch den Tod in das obere Heiligthum vor Gott gebracht und in seinem heiligen Blut eine ewige Erlösung erfunden hat. Da zeigt sich nun die ganze Einrichtung des irdischen Heiligthums als ein Schatten des Leibhaftigen, ein Bild des Wesentlichen. Was dort mit der Kälber und Böcke Blut geschah, das fand hier mit dem Blute des Heiligen Israels statt, was dort sich wiederholen mußte, weil die Gewissen immer von Neuem belastet neue Stellvertretung suchten, das geschah hier in ewiger Weise ein für alle Male. Was dort nur im abbildlichen Heiligthum geschah, das hat hier im ewigen Himmel stattgefunden, also daß die Wiedererscheinung des Herrn nur in Herrlichkeit und zum Heil der Seinigen eintreten wird. Bis dahin harrt er zur Rechten des Vaters sitzend, bis seine Feinde zum Schemel seiner Füße gelegt sein werden.

Auf Erden ist solcher Weise aufgerichtet der neue Bund, von dem der Prophet geweissagt hat, daß in ihm Sündenvergebung vorhanden sein werde und der Wille Gottes statt auf steinernen Tafeln den Herzen und und Sinnen eingeschrieben. Dieser Bund ist wie sein Mittler und Hoherprieſter der ewige und bleibende, und seine Verheißung und Ziel die ewige Ruhe Gottes und das himmlische Jerusalem. Denn freilich haben auch die Christen hier noch nicht eine bleibende Stadt; aber der künftigen sind sie gewiß und eilen ihr zu. So kann denn der Verfasser seine Leser auffordern, auf das irdische Jerusalem zu verzichten, ja mit Jesu, wie er zur Kreuzigung hinausgeführt ward, die Stadt zu verlassen und seine Schmach mitzutragen (13, 13. 14). Das Reich muß ihnen bleiben (12, 28). Haben sie der Kälber und Böcke Blut im irdischen Tempel aufgegeben, so sind sie des sühnenden Blutes Jesu theilhaftig geworden, das besser schreit als Abels Blut (12, 24). Verzichten sie auf Jerusalem und seinen Tempel, so haben sie die Stadt des lebendigen Gottes, das himmlische Jerusalem samt seinen Engelschaaren und Geistern der vollendeten Gerechten.

Haben die Leser aber solche Erkenntniß der Wahrheit erlangt und sündigen sie dennoch wider diese Wahrheit, sodaß sie den Sohn Gottes

selbst mit Füßen treten, nachdem er ihnen in seiner ewigen Herrlichkeit offenbar geworden, und sein Blut für gemein halten, nachdem sie dessen Heiligung an sich verspürt haben, und endlich des Gnadengeistes spotten, nachdem er sich an ihnen wirksam erwiesen, so bleibt freilich kein Sühnopfer mehr übrig, sondern nur ein schreckliches Warten des Gerichts (10, 26 ff.). Statt dem zu verfallen, sollen sie sich vielmehr des guten Anfangs erinnern, den sie im Christenthum gemacht haben, wie sie sich als ein Schauspiel an Schmähungen und Drangsalen dargestellt und den Raub ihrer Güter in der Gewißheit ihres ewigen Besitzes mit Freuden ertragen haben. So gilt es für sie, Freudigkeit und Geduld zu bewahren, um die Verheißung im Empfang zu nehmen. Denn nur kurze Zeit ists, so kommt der da kommen soll und wird nicht säumen. Der Gerechte aber wird seines Glaubens leben. Denn noch ist das Reich Gottes, wie einst im Alten Testament, auf den Glauben gebaut, bis daß er kommt, an den sie glauben (10, 32 ff.).

So sind wir zu dem Punkt zurückgekehrt, von dem wir in unserer Inhaltsübersicht ausgingen.

Der Verfasser hat die Leser in das obere Heiligthum eingeführt und sie erkennen lassen, wessen sie bedürfen, um die Versuchung zu überwinden, in welcher sie stehen. Er hat ihnen gezeigt, was Judenchristen so schwer ward anzuerkennen, daß wie die Propheten so auch das Gesetz Mosis geweissagt habe (Matth. 11, 13). Daß auch das Gesetz eine große Weissagung sei, das vermochte die pharisäische Gesinnung kaum zu fassen. So hat schon Jesus selbst in der Bergpredigt eine Erfüllung des Gesetzes (*πλήρωσις τοῦ νόμου* Matth. 5, 17; 21 ff.) nach Seiten seines moralischen Inhaltes vorgenommen, wobei es denn vornehmlich auf den Dekalog ankam. Hier sehen wir den Verfasser die Erfüllung des sogenannten Cärimonialgesetzes in Christo nachweisen, wie dasselbe seinen Kern am Opfer- und Priesterthum hat. Diese Erfüllung des Gesetzes kann aber nicht im Munde Jesu stattfinden, sie ist vielmehr eine thatsächlich in Leiden und Auferstehung Christi stattfindende, indem sich Christus als Opfer und Hoherpriester erwiesen hat. Wenn nun Jesus auf dem Berg der Seligkeiten als Prophet auftrat, ja als Urbild des Propheten Moses, sofern es die vollkommene Offenbarung des heiligen Willens Gottes galt, der auf dem Sinai nur unvollkommen enthüllt ward, wie könnten wir unserem Verfasser den Namen eines Propheten vorenthalten, wenn er die Erfüllung der anderen Seite des Gesetzes hier vornimmt und in den Thatsachen des Lebens Jesu den ewigen Heilswillen Gottes verwirklicht nachweist?

Als ein ächter Prophet nun redet er auch nicht etwa, wie ein Philosoph oder Theolog, für alle und zu allen, die überhaupt etwas von Christo wissen wollen. Er redet nur zu denen und für die, an welche ihn Gott gesendet hat, nämlich zu den einmal geretteten und doch wiederum fast verlorenen Schafen des Hauses Israel. Und weil er zu diesen redet, redet er so, wie er redet.

Wie ganz anders spricht Jakobus in seinem Sendschreiben, obwohl dasselbe auch an Judenchristen gerichtet ist! Da gilt es nicht die Enthüllung eines Geheimnisses. Jakobus stellt seinen Lesern sittliche Wahrheiten vor Augen, welche theils schon das Alte Testament theils die Ueberlieferung der Reden Jesu enthielt, die aber alle gewissermaßen schon Gemeingut der judenchristlichen Gemeinde waren. Ihre Bedeutung im Sendschreiben empfingen sie sonderlich durch die Person dessen, der sie wieder aussprach, und durch die Anwendung auf die Zustände der Leser, die ihrer Einschärfung bedurften.

Oder sehen wir auf die Paulinischen Briefe, so ist ihr wesentlicher Inhalt die persönliche Erfahrung der Rechtfertigung durch den Glauben und der Wiedergeburt zu einem neuen heiligen Leben. Diese Erfahrung hat der Apostel in einer urbildlichen Weise gemacht, und diese Urbildlichkeit gibt seinen Briefen ihre einzigartige Bedeutung. Nicht aber daß jene Erfahrung an sich selbst etwas Neues wäre, ist sie doch mit der Bekehrung und dem Glauben eines Christenmenschen gesetzt und vorhanden. Nur selten erhebt sich Paulus in das objective Gebiet der Geschichte Christi, noch seltener in den ewigen Hintergrund dieser Geschichte.

Anders in unserer Schrift. In den Angelpunkten derselben erhebt sich der Verfasser von der Erde und auch aus seinem Innern, in welchem Paulus von der Rechtfertigung redend stehen bleibt, hinüber in die jenseitige Welt, in das obere Heiligthum, dahin, wo Christus thront als Hoherpriester nach der Weise Melchisedeks, und schaut in das ewige himmlische Wesen dessen, in welchem wir hier auf Erden Vergebung und Rechtfertigung durch den Glauben haben. Denn wenn in unserer Schrift von Thatsachen des irdischen Lebens Jesu die Rede ist, wie von seinem Leiden, seinem Flehen und Geschrei und Thränen, so bleibt dieselbe nicht dabei stehen, wie die Darstellung der Synoptiker, sondern diese Thatsachen treten hier nur auf, sofern Licht aus dem oberen Heiligthum, Licht aus der Ewigkeit auf sie fällt. Jene irdischen Begebnisse kommen nur insofern in Betracht, als in ihnen das ewige Hohepriesterthum Jesu zur Offenbarung gekommen ist und immerdar kommt. Dieses Schauen nun durch die Ein-

zelthatsache irdischen Lebens in den ewigen Hintergrund ist prophetisch. Es wird später zu zeigen sein, daß dies der Charakter des vierten Evangeliums als einer prophetischen Schrift ist.

Die Eigenthümlichkeit des Hebräerbriefs beruht nun darin, daß er eine prophetische Schrift der Gegenwart ist. Das ist sein Zusammenhang mit der zweiten Stufe des Neutestamentlichen Schriftthums, als der Stufe der Gegenwart. Hierin unterscheidet er sich von den zwei anderen Schriften, die mit ihm die dritte Stufe bilden, von der Offenbarung und dem vierten Evangelium. Während die erstere sich auf die Zukunft bezieht und dadurch in deutlicher Weise ihren prophetischen Charakter offenbart, verhüllt das Evangelium seine prophetische Amt der oberflächlichen Betrachtung durch seinen zunächst der Vergangenheit angehörigen Inhalt. Hat aber das prophetische Schauen zu seinem höchsten Gegenstand nicht sowohl Zeitliches, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, als vielmehr Ewiges, dann muß man dem Hebräerbrief und dem vierten Evangelium den prophetischen Charakter in eminenterem Sinne zuschreiben, als der Offenbarung Johannis. Denn während die letztere wesentlich von dem Kommen des Herrn und seinen irdischen Voraussetzungen redet, das als ein Kommen nicht ein bleibendes und an sich ewiges ist, sondern nur ein ewiges Sein herbeiführen soll, in welchem die Offenbarung ausmündet, so schweben Hebräerbrief und Evangelium aus Gegenwart und Vergangenheit stets in das ewige und bleibende Sein dessen hinauf, von dem sie reden. Desgleichen reden sie im Gegensatz zu dem Vergänglichen der Gegenwart und der Vergangenheit von dem aus der Ewigkeit in die Zeit und Gegenwart hereinragenden ewig dauernden Verhältniß des Gläubigen zu Christo. Die Bedeutung des Hebräerbriefs liegt gerade darin, daß die Leser immerdar durch die Hülle der Unscheinbarkeit ihres Christenstandes hindurch in den vollkommenen und göttlichen, aber darum für diese Zeit noch unsichtbaren Inhalt eingeführt werden. Sie sollen erkennen, daß sie statt des sichtbaren und der Vergänglichkeit unterworfenen Heiligthums des alten Bundes das zwar unsichtbare aber ewige und vollkommene des neuen Bundes gewonnen haben, in welchem Christus, der ewige Hohepriester, sie mit Gott für heute, für alle Zukunft und für die selige Ewigkeit vereinigt hat. Diesen Jesus Christus, welcher gestern und heute derselbe und in Ewigkeit ist, zu zeigen, ist eines Propheten Geschäft, wie Johannes, der Prophet, um zu weissagen, ausgeht von dem Gott, der da ist und war und kommen wird (Hebr. 13, 8;

Apok. 1, 4). Wie jenes der Christus, so ist dieses der Gott der Weissagung.

Weil aber Gott in Christo als der Ewige der Herr der Zeiten ist, derselbe gestern, heute und in alle Zukunft, so steigt unser Prophet aus der Ewigkeit nicht blos in die Gegenwart herab und ermahnt die Leser, das nicht zu verachten, was sie schon in der Gegenwart von jener Ewigkeit haben, sondern er berührt auch Zukunft und Vergangenheit. In jener Beziehung zeigt sich die Verwandtschaft mit der Offenbarung*), in dieser mit dem Evangelium Johannis. Die letztere freilich überwiegt. Wenn der Verfasser sagt: „Wir haben hier nicht eine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir" (13, 14), und von dem himmlischen Jerusalem redet 12, 22), der Stadt, welche die ewigen Gründe hat und deren Baumeister und Schöpfer Gott ist (11, 10. 13—16), so erkennt man leicht den Zusammenhang mit der Schrift des Neuen Testamentes, deren Ziel das himmlische Jerusalem ist (Apok. 21, 2 ff. 10—14).

In die Vergangenheit greift unsere prophetische Darstellung zunächst durch die Erwähnung bestimmter Züge aus der Geschichte Jesu. Was in dieser Geschichte den Lesern Ursache des Zweifels an der Würde und dem Wesen des Erlösers geworden war, dessen ewige Heilsbedeutung wird gezeigt. Was die Menschwerdung, die Gemeinschaft des Fleisches und Blutes zwischen Erlöser und Erlösten, was Leiden und Sterben, ja die Gemeinschaft der Versuchungen für einen ewigen Werth und eine ewige Wirksamkeit in Christo, dem himmlischen, barmherzigen und treuen Hohenpriester haben, das führt der Prophet 2, 6—18 und an anderen Orten aus. —

Weiter zurück schaut unsere Schrift in die Vergangenheit des Alten Bundes und zeigt durch eine prophetische Geschichtsbetrachtung in Melchisedek den künftigen, ewigen Hohenpriester (K. 5 ff.). Diese Betrachtung, welche in der Vergangenheit die Zukunft oder in dem spurlos vorübereilenden Strom der Geschichte bis auf den verborgenen Grund und in ihm die ewigen und bleibenden Mächte schaut, ist ebenso prophetisch, als das Schauen in die Zukunft. Wiederum zeigt der Verfasser in der Heilsgeschichte des Alten Bundes als die Eine alle Träger dieser Geschichte selbst tragende, Himmel und Erde, Gottheit und Menschheit verbindende Macht den Glauben (11, 1 ff.).

*) Zusammenhänge mit Offenbarung Johannis fand schon Newton in seinem Commentar über die letztere; s. Guericke, Isagogik S. 509.

Während er endlich im Uebrigen in dem Gesetz des alten Testamentes stehen bleibt, weil die Leser unter demselben geknechtet erscheinen, greift er doch auch einmal in den Mittelpunkt alttestamentlicher Prophetie ein 8, 7 ff. Schon Jeremias schaute einen neuen Bund Gottes, der an die Stelle des Sinaibundes treten sollte (31, 31). Was aber jener Prophet nur von ferne und in seinen allgemeinen Umrissen sah, das zeigt unser Verfasser in seinem göttlichen und ewigen Wesen als das Vollkommene und Bleibende.

Das Vollkommene und Bleibende, oder wie es die Philosophie nennt: das Absolute, welches im Christenthum vorhanden ist, bildet denn in seinem Gegensatz zu dem Vorbildlichen, Schattenhaften und Hinschwindenden im alten Bunde den wesentlichen Inhalt unserer Schrift. Das ist der eigentliche Inhalt des Glaubens, das ist der wahre Gegenstand des prophetischen Schauens. Baur spricht sich darüber so aus: „Die *τελείωσις* 7, 11. 19, die nicht im Judenthum sondern im Christenthum liegt, besteht darin, daß während des Gesetz nur eine *σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν* hat (10, 1), Christus ein *ἀρχιερεὺς τῶν μελλόντων ἀγαθῶν* ist (9, 11). Wenn von den *μέλλοντα* die *σκιὰ τῶν μελλόντων* unterschieden wird, so sind die *μέλλοντα* das wahrhaft Reale und Substantielle. Dies ist aber nach der Anschauung des Hebräerbriefs die unsichtbare, urbildliche Welt, *τὰ ἐπουράνια* oder *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* 8, 5; 9, 23 *τὰ ἀληθινὰ* 9, 24 *οὐ χειροποιητὰ*, das keiner Veränderung Unterworfene, sondern ewig Bleibende. Zu dieser urbildlichen oder jenseitigen Welt verhält sich die diesseitige, wie ihr Abbild und Schattenbild. Daher stellt sich nun der Gegensatz des Judenthums und Christenthums unter den Gegensatz der beiden Welten, des Urbildlichen und Abbildlichen, des Jenseitigen und Diesseitigen. Das Christenthum ist selbst die zukünftige Welt, der *αἰὼν μέλλων* 5, 6. die *οἰκουμένη μέλλουσα* 2, 5. Alles dies erhält seine Begründung erst durch die Lehre des Hebräerbriefs von der göttlichen Würde Christi als des Sohns.“ Denn in Christo, als dem Sohne Gottes, ist das wahrhaft Göttliche, Ewige und Bleibende offenbart.

„Das Vollkommene nun ist das Himmlische im Gegensatz zum Irdischen 9, 11. Das Himmlische ist das wirklich, was es sein soll, es ist das *ἀληθινόν* 9, 24. *αὐτὴ ἡ εἰκὼν τῶν πραγμάτων* 10, 1 während das Irdische nur das Unvollkommene ist, eine *σκιὰ* 10, 1 ein *ἀντίτυπον* 9, 24, ein *ὑπόδειγμα* 9, 23; 8, 5, ein *σαλευόμενον* 12, 27.“ *)

*) Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie. Leipzig 1864. S. 235. 243.

Dabei darf man freilich nicht vergessen, daß diese Gegensätze von Himmlischem und Irdischem, Bleibendem und Vergänglichem in Christo, dem menschgewordenen ewigen Sohne, ihre Aussöhnung finden; denn in ihm wird auch das Menschliche und Irdische, wie z. B. sein Leiden, ewiger und bleibender Bedeutung theilhaftig, weil das Irdische eben reale Erscheinung und Gefäß himmlischen Wesens geworden ist.

So finden wir denn in unserer Schrift zuerst die für den Charakter der dritten Stufe so bezeichnenden Ausdrücke, denen wir hernach auch in der Offenbarung und im Evangelium Johannis begegnen werden. Es sind die Begriffe der Stufe der Männlichkeit und Vollendung. Für die Johanneischen Schriften ist das Wort ἀληθινός charakteristisch. Im Hebräerbrief kommt dasselbe allerdings nur drei oder viermal vor. Dagegen erscheint hier der fast damit zusammenfallende Begriff „Vollkommen" τέλειος, τελειότης ꝛc. Diese Worte treten in unserer Schrift vierzehnmal auf, während sie in sämtlichen Paulinischen Briefen nur zehnmal, davon aber sechsmal in den späteren und zur dritten Stufe überleitenden erscheinen. Nicht fern davon ab liegt auch der Begriff des „Himmlischen." Derselbe kommt zusammen mit „Himmel" im Hebräerbrief siebzehnmal vor, während im Römerbrief zweimal. Nun erklärt sich das Vorhandensein des Wortes „τέλειος" statt des in den Johanneischen Schriften vorkommenden „ἀληθινός" aus der Beziehung des Hebräerbriefs zum alten Bunde und unvollkommenen Gottesdienst Israels.

Wir treten durch Erwähnung dieser Eigenthümlichkeit unserer Schrift noch an eine nicht unwichtige Frage heran, nämlich nach der Beziehung derselben zum Alexandrinismus, d. h. zur sogenannten jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie. Nun kann schon nach Sprache und Gebrauch der alexandrinischen Recension der Septuaginta-Uebersetzung (wovon weiter unten die Rede) kein Zweifel sein, daß unser Verfasser ein Mann alexandrinischer Bildung war. Aber hiemit ist bezüglich seiner Richtung oder theologischen Auffassung wenig oder nichts gesagt. Wie Paulus, obwohl ein Hellenist, dennoch ein übermäßiger Eiferer und Pharisäer war, so zählte auch der alexandrinische Ausschnitt der Diaspora Männer der strengsten pharisäischen wie der zur griechischen Philosophie hinneigenden Richtung in sich. Doch hat man ohne Weiteres unseren Verfasser zu einem christlichen Philo gemacht. Noch zuletzt heißt es bei Holtzmann: „Sonach ist der Hebräerbrief, er mag stammen von wem er will, auf jeden Fall als ein Denkmal aufzufassen, welches die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie

sich inmitten unseres Neuen Testamentes gesetzt hat."*) Fragen wir nach der Begründung dieses Satzes, so hören wir: „das Wesentliche des vom Hebräerbrief verkündigten Christenthums ruht ganz in dem zu Alexandria ausgebildeten Gegensatz von Idee und Erscheinung, Absoluten und Endlichen. Gott oder das Jenseits ist das einzige, dem wahre Realität zukommt; auf dieser Seite liegt alles Sein und aller Gehalt. Alles was diesseits liegt, ist nur „Schatten," nur „Vorbild," nur ein Bewegliches; es gehört der vergänglichen, in sich zerfallenden Ordnung der Welt an. Der Schwerpunkt des christlichen Bewußtseins aber liegt ganz in der zukünftigen jenseitigen Welt. So sehr ist dies der Fall, daß sogar die Thatsachen des Christenthums nur als flüchtige Erscheinungen den schwankenden Boden dieser vergänglichen Welt betreten, und es daher zu einer förmlichen Gründung einer neuen, der alttestamentlichen Gottesherrschaft selbständig gegenüberstehenden Lebensgemeinschaft gar nicht kommt. . . . . Eine Heidenkirche zu konstituiren, ist nicht mehr der Mühe werth, da ja nicht blos der „veraltete Bund dem Verschwinden nahe" (8, 13), sondern überhaupt „der Tag sich nahet" (10, 25), wo alles Geschaffene vergehen wird, „auf daß da bleibe das Unbewegliche" (12, 27).**)

Diese letzte Behauptung, daß eine Heidenkirche zu constituiren, nicht mehr der Mühe werth sei, weil „der Tag sich nahe," ist gänzlich aus der Luft gegriffen, da der Hebräerbrief von der Heidenkirche überhaupt nicht handelt. Die Motivirung durch die „Nähe des Tages" paßt auf Paulus gerade so wohl, als auf den Verfasser unserer Schrift. Die ganze obige Darstellung aber ist eine echte Probe sogenannter biblischer Theologie, die weder biblisch noch theologisch, sondern nur leichtsinnige Vermischung biblischer Worte und philosophischer Gedanken genannt werden kann. Daß „Gott oder das Jenseits das Einzige ist, dem wahre Realität zukommt, daß alles, was diesseits liegt, nur „Schatten", nur ein „Bewegliches," der vergänglichen, in sich zerfallenden Ordnung der Welt angehört, ist eine dem ganzen Alten Testamente angehörige Grundanschauung. Es findet sich in dieser Welt nichts, das nicht vergänglich wäre, als nur die Offenbarung des ewigen Gottes, nach dem Wort des Propheten: „Alles Fleisch ist Gras und alle seine Herrlichkeit wie die Blumen des Feldes. Das Gras verdorret, die Blumen verwelken. Aber das Wort unseres Gottes bleibet ewiglich" (Jes. 40, 6 ff.). Das Wort Gottes nun oder Gottes Offen-

*) Schenkels Bibellexikon; Hebräerbrief. II. Bd. S. 620.
**) a. a. O. S. 622.

barung findet als prophetisch seine Erfüllung und Vollendung in Jesu Christo (Matth. 11, 13). So ist er als die wahre und vollkommene Offenbarung Gottes das einzig bleibende. In ihm aber empfängt auch das Diesseitige und Irdische, das an sich vergänglich und hinschwindend ist, bleibenden und ewigen Werth. Es gilt nun gerade das Gegentheil von dem, was Holtzmann behauptet: „die Thatsachen des Christenthums betreten nur als flüchtige Erscheinungen den schwankenden Boden dieser vergänglichen Welt." Vielmehr hat Jesus durch seinen Tod und die Hingabe seines Blutes, welche ja doch ganz und gar dem geschichtlichen Zusammenhang dieser Welt angehört, „eine ewige Erlösung erfunden" (9, 12); denn im Tode Jesu geschah nicht ein vergängliches Begebniß, sondern eine durch „ewigen Geist" gewirkte und darum ewig bleibende Thatsache (9, 14). Aber unser Verfasser verhält sich auch keineswegs zu den Realitäten des Alten Testamentes blos negativ. Sind sie auch schattenhaft und hinschwindend, so sind sie doch zugleich „abbildlich" (ἀντίτυπα), also prophetisch und demnach in der Erfüllung des Neuen Testamentes als der Offenbarung des Ewigen und Bleibenden ebensowohl aufgehoben als bewahrt.

Wollte man ferner in dieser „Abbildlichkeit" des alttestamentlichen Heiligthums von dem ewigen himmlischen einen Beweis der Philonischen Anschauung finden, wonach die wirklichen Dinge den ewigen Ideen Gottes nachgebildet sind — eine Vorstellung, die bei Philo wesentlich der Platonischen Ideenlehre nachgebildet ist —, so würde man dennoch fehl gehen. Denn der Verfasser beruft sich für seine Anschauung mit vollstem Rechte auf die Aussage des Alten Testamentes selbst, wonach Moses einen himmlischen Bau zu sehen bekam, der ihm das Muster zur Herstellung des irdischen Heiligthums sein sollte (Hebr. 8,5; 2 Mos. 25, 40; vgl. auch Apok. 15 5). Im Uebrigen hat es unsere Schrift durchaus nicht mit dem Verhältniß der Gesamtheit irdischer Dinge zu himmlischen Urbildern oder Ideen zu thun, wie Philo und Plato, sondern nur mit dem Verhältniß des alttestamentlichen zum neutestamentlichen oder himmlischen Heiligthum. Und was derselbe über dies Verhältniß aussagt, das ist nur im Ausdruck, nicht aber im Wesen von dem verschieden, was Jesus vom Alten Testamente oder von Gesetz und Propheten erklärt, daß sie geweissagt haben (Matth. 11, 13). Ueber das metaphysische Verhältniß irdischer Dinge zu himmlischen Ideen sich auszusprechen, hatte unser Verfasser gar keine Veranlassung und wäre auch nicht Aufgabe eines Propheten, sondern eines Philosophen gewesen. Will man an einem einzelnen Beispiel den Unterschied unseres Verfassers von dem alexandrinischen Philosophen in dieser Bezieh-

ung erkennen, so beachte man, was Riehm über das irdische und himmlische Jerusalem beigebracht hat: „Philo stellt allerdings einmal der νῦν οὖσα ἱερὰ πόλις d. h. dem gewöhnlich so genannten Jerusalem eine andere Gottesstadt gegenüber; aber diese ist nach der ersten von ihm beliebten Deutung die Welt, und nach der zweiten die Seele des Weisen, in welcher Gott umherwandelt wie in einer Stadt.“*) Während also der Philosoph, abfallend von der Offenbarung Gottes im Alten Testamente, wonach Jerusalem als die Stadt Jehovahs, des Gottes der Heilsgeschichte, der Welt, dem Werke des Schöpfers, geschweige der Seele des Weisen über geordnet ist, in das Profane herniedersteigt, schaut unser Seher ebenso wie der Prophet der Apokalypse durch das irdische Jerusalem in das himmlische, dem gegenüber allerdings jenes nur das untergeordnete Abbild ist.

Vor Allem aber fehlt unserer Schrift der alexandrinische Gottesbegriff, von dem als einem durch Vermischung jüdischen Glaubens mit Platonischer Philosophie entstandenen anerkanntermaßen die Gesamtanschauung der Alexandriner abhängt. Vielmehr denkt dieselbe darüber nicht anders, als das gesamte Neue Testament. Man könnte freilich sagen, daß von Gott im Allgemeinen in unserer Schrift nirgend die Rede sei. Gerade darin bewahrt auch sie den allen biblischen Schriften gemeinsamen Charakter, daß sie, die nur von göttlichen Dingen handeln, nirgend über das allgemeine Wesen Gottes reden d. h. spekuliren, sondern nur von der besondern konkreten Offenbarung Gottes handeln. Aber wir sind darum nicht im Ungewissen, wie unser Verfasser über das Wesen Gottes denkt. Denn er führt uns in das Wesen des „Sohnes“ ein, der, wie schon dieser Name sagt, die wesentliche Offenbarung Gottes ist, der Ausglanz seiner Herrlichkeit und der Ausdruck seines Wesens (1, 1. 2). Was nun von ihm gilt, das gilt auch von dem Vater. Jesus begibt sich aber in die Tiefe menschlichen Leidens, um zu werden, was er sein soll; er lernt hier auf Erden aus dem was er leidet den Gehorsam (2, 6—18; 5, 7. 8). Hat er dies alles aber als der „Sohn“ gethan, so war auch der Vater nicht unbetheiligt. Wie fern liegt dann die alexandrinische Vorstellung von dem „ὄν“, dem reinen über alles Anthropopathische, ja über jeden irdischen Namen und Begriff erhabenen, gänzlich abstrakten Wesen, das nicht

*) Philo de somn. p. 1142: *Πόλιν δὲ θεοῦ καθ' ἕνα μὲν τρόπον τὸν κόσμον καλεῖ . . . καθ' ἕτερον δὲ τὴν ψυχὴν τοῦ σοφοῦ, ᾗ λέγεται καὶ ἐμπεριπατεῖν ὁ θεὸς ὡς ἐν πόλει* ꝛc. Riehm, Lehrbegriff des Hebräerbriefs 1867. S. 253.

der Gott der Offenbarung, sondern das Denkprodukt jener platonisirenden Philosophen war.

Was bleibt nun in sachlicher Beziehung übrig, das mit alexandrinischer Philosophie vergleichbar wäre? Nur das Eine, daß auch unsere Schrift von einem Vollkommenen, ewig Bleibenden, einem Absoluten redet, welches ja der wesentliche Gegenstand philosophischen Denkens und das wesentliche Ziel philosophischer Speculation ist. In der That treffen hier Philosophie und Glaube dem Streben nach zusammen. Es gilt beiden, das Absolute zu besitzen. Der Philosoph nun meint es auf dem Wege des Denkens zu erringen, er sucht ihm gewissermaßen Gewalt anzuthun. Der Glaube ist sich dessen bewußt, daß das Absolute nur durch Offenbarung seiner selbst enthüllt werden kann, daß Gott den Hoffärtigen widerstehet und nur den Demüthigen Gnade gibt. Daher bringt es denn das Denken des Philosophen auch im Streben nach dem Absoluten zu nichts anderem, als zu einer abstrakten Idee, wie jenes ὄν des Plato und Philo; und je mehr sich die Philosophie dem Absoluten nähert, wie sie meint, desto inhaltsleerer wird sie. Dem Glauben gibt sich das Absolute, als persönliches Wesen, auf freie Weise hin. Was dort auf nothwendige Weise, im Wege des Denkprozesses unmöglich ist, geschieht hier auf religiös sittlichem Wege. Den höchsten Bedürfnissen nun des Glaubens entspricht die Prophetie, selbst nur im Glauben sich vollziehend. Sie setzt eine neue Offenbarung Gottes voraus, welche den Versuchungen des Glaubens zu Hülfe eilt. Wir haben es hier auf der dritten Stufe des apostolischen Zeitalters mit der Schlußoffenbarung Gottes zu thun, mit der Offenbarung des h. Geistes, von welcher Joh. 16, 12 ff. am deutlichsten redet. Hiemit ist denn die Offenbarung an die Menschheit erschöpft, weil zu einem Leben der Menschheit in Gott und mit Gott genügend. Eben damit ist also das Vollkommene, das Absolute erreicht. Was nun aber Philosophie und Prophetie — wie sie gänzlich verschieden sind — auch in dem objektiven Resultate schon für eine äußerliche Betrachtung gänzlich trennt, das ist der Gegensatz des Konkreten und Abstrakten. Das Absolute ist auf Seiten der Philosophie etwas Abstraktes, auf Seiten der Prophetie durchaus konkret. So zeigt es unsere prophetische Schrift. Was ist ihr das Absolute? Der Tod Jesu, sein Geschrei und Thränen, sein Blut, am Stamm des Kreuzes vergossen, sein Hingang zum Vater. Weil Gottes Wesen die Liebe ist, so kann auch seine Offenbarung nur konkret sein; denn die Liebe äußert sich nicht in abstracto.

So weit nun von Alexandrinismus in unserer Schrift die Rede sein kann, beruht derselbe in einer Accomodation der Form an die Art der Leser. Innerhalb dieser äußeren Hülle macht sich ein Geist geltend, welcher das Gegentheil von aller Philosophie ist, nämlich der Geist der Prophetie. —

Unter den Begriff des Prophetischen will endlich auch die eigenthümliche Schriftauslegung gebracht sein, durch die unsere Schrift auffällt. Als hervorragendstes Beispiel derselben mag die Deutung des Melchisedek dienen (5, 6; 6, 20 ff.). Wenn man sie ohne Weiteres als die allegorische bezeichnet und darunter dieselbe versteht, welche durch die jüdisch-alexandrinische Philosophie aufkam und dann von den Gnostikern und gnostisirenden Kirchenlehrern fortgesetzt wurde, so findet hier auf Grund äußerer Aehnlichkeit eine Vermischung grundverschiedener Dinge statt. Die letzteren durch ihren Ursprung aus der Verbindung von Judenthum und griechischer Philosophie bestimmte Art der Exegese hat keinen anderen Zweck, als heidnisch-philosophische Ideen, welche ihrem Wesen und Ursprung nach gar nichts mit den Schriften des Alten Testamentes zu schaffen haben, in Worten derselben wiederzufinden und nachzuweisen. Mag dies nun auch auf eine geistreiche Art geschehen, wie bei Philo oder Origenes, das Verfahren selbst wie seine Resultate sind ganz und gar zu verwerfen.

Anders steht es mit der nicht blos im Hebräerbrief sondern im Neuen Testamente überhaupt vorkommenden Art der Auslegung, welche mit jener nur eine äußere und scheinbare Verwandtschaft hat. Hier gilt es nicht, fremde und gänzlich verschiedenartige Gedanken in die Schriften Alten Testamentes hineinzulesen, sondern es gilt, aus den Thatsachen und Gedanken des Neuen Testamentes, welches als die Blüthe und Frucht der im Alten Testament gepflanzten Keime sich darstellt, rückwärts in jene früheſten und in Dunkelheit verborgenen Anfänge sich zu versetzen, aus der Frucht auch den Keim zu verstehen und wiederum aus dem Samen die Aechtheit der Frucht zu beweisen. Ist aber die ganze Heilsgeschichte von Anbeginn des Menschengeschlechtes bis in jene letzte Zeit (1, 1 τὸ ἔσχατον τῶν ἡμερῶν), von dem ersten Adam bis zum zweiten Ein großer Organismus, den Gott gepflanzt und mit seines Geistes Kraft hat wachsen und gedeihen lassen, dann muß wohl von dieser Höhe der Zeiten ein Blick rückwärts bis zum Anfang und in die großen Entwickelungsepochen gestattet sein. So schaut Paulus Röm. 5, 12 ff. den ersten und zweiten Adam zusammen; so berührt sich der Anfang der Geschichte Israels in Abraham sowohl wie in Mose aufs nächste mit dem in Christo erschienenen Ende. Dieses

Rückwärtsschauen in die verborgenen Tiefen der vergangenen Heilsgeschichte dürfen wir mit Recht ein prophetisches nennen, wie das Vorwärtsschauen von der ersten Erscheinung Christi auf seine zweite Zukunft. Und die aus diesem prophetischen Prinzip hervorgehende Auslegung des Alten Testamentes sollte auch diesen Namen führen statt des ungerechtfertigten der allegorischen. Wenn der Apostel Paulus aber selbst die letztere Bezeichnung braucht (Gal. 4, 24 „ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα), so will er hier nicht das Wesen solcher Auslegung, sondern ihre Erscheinung und das Befremdliche derselbe andeuten. Das Wesen und die Berechtigung derselben kann nur in ihrer prophetischen Art liegen und von diesem Prinzip aus muß dieselbe im Einzelnen nachgewiesen werden. Das Prinzip des Organismus der von einem Anfang zu ihrem Ziele wachsenden Heilsgeschichte, auf welchem allein jene Auslegung wie die Prophetie überhaupt beruht, spricht Jesus in dem großen Worte des vierten Evangeliums aus: „Abraham, euer Vater, ward froh, daß er meinen Tag sehen sollte, und er sahe ihn und freute sich" zusammen mit dem andern: „Ehe denn Abraham ward, bin ich" (8, 56. 58). Denn auch von diesem Organismus der Heilsgeschichte, von dieser Gesamtheit der Werke des erlösenden Gottes, welche alle in Christo Jesu Ja und Amen sind, gilt auch das tiefe Wort des Aristoteles, daß das Ganze stets früher als seine Theile ist. Daher denn das Verständniß der Theile vom Ganzen aus. Solche prophetische Auslegung übt Paulus 1 Kor. 10, 1 ff., wenn er die wunderbare Speise und den wunderbaren Trank der Kinder Israel in der Wüste, beide durch Kraft des Geistes Gottes geschaffen, auf das geheimnißvolle Mahl der Christenheit deutet. Wenn endlich derselbe Apostel eine derartige prophetische Auslegung der alttestamentlichen Erzählung von den beiden Frauen Abrahams und ihren Söhnen auf die beiden Heilsbündnisse Gottes mit seiner Gemeinde, das alte und das neue, gibt (Gal. 4, 21 ff.) und dabei der Bezeichnung des „Allegorischen" sich bedient, so darf dieselbe nicht in jenem profanen Sinn verstanden werden. Denn nur die befremdliche Hülle ist die Allegorie. Das Wesen der Auslegung ist aus dem Geiste Christi geboren, der sich auch in Rücksicht auf die Vergangenheit als „den Geist der Weissagung" bewährt (Apok. 19, 10).

Es bleibt noch übrig, von dem Verfasser unserer Schrift zu handeln. Die Beantwortung dieser Frage ändert nichts an dem, was wir über das Wesen derselben aufgestellt, mag nun Paulus oder ein anderer sie geschrie-

ben haben. Denn müßte sie auch jenem großen Apostel zuerkannt werden, wie das von einem großen Theil der Kirche von alten Zeiten her geschehen ist, so würde es doch dabei bleiben, daß ihr Verfasser sich mit diesem Werke auf die dritte Stufe gestellt und also etwas Neues geschaffen habe, welches man nicht in eine Linie mit den früheren Briefen stellen darf. Aeußerlich ist ja schon dieses Neue aufs deutlichste durch die Anonymität der Schrift und durch die Frage nach dem Verfasser angezeigt, da es zu den charakteristischen Merkmalen der Schriften zweiter Stufe gehört, daß sie die Namen des Autors wie der Leser an ihrer Stirne tragen. Wenn man dagegen aus manchem anderen gegen die Verfasserschaft des Paulus argumentirt hat, so steht und fällt hier vieles mit der hölzernen Auffassung eines sogenannten Lehrbegriffs unserer Schrift. Redet man z. B. von dem verschiedenen Glaubensbegriff, wie er vornehmlich Hebr. 11, 1 ff. auftritt, sofern derselbe das Moment der Rechtfertigung nicht enthalte, so übersieht man ebenso den ganz verschiedenen Zweck und Ursprung unserer Schrift, wie man die Weite des Paulinischen Glaubenbegriffs gänzlich verkennt. Denn wenn Paulus Röm. 4, 17—21 den Glauben des Abraham schildert als einen solchen, der sich auf Gott bezog, welcher das Nichtseiende ruft wie das Seiende, als einen solchen, der „wider Hoffnung auf Hoffnung" glaubt, der nicht auf den erstorbenen Leib, sondern auf den allmächtigen Gott schaut, so ist klar, daß dies derselbe Glaube ist, der Hebräer 11, 1 ff. auftritt.

Nichts desto weniger müssen wir uns gegen die Verfasserschaft des Paulus erklären. Es spricht aber gegen sie vielmehr die ganze Art, der hellenischere Stil sowohl (ἑλληνικωτέρα λέξις Orig.) wie der ganze geistige Charakter, als manches Einzelne. Unter letzterem wird immer das Wort 2, 3. das schon Luther betonte, seine Bedeutung behalten. Der Schreiber des Briefes muß nach dieser Stelle ein Mann gewesen sein, an den die Offenbarung Christi nicht unmittelbar ergangen ist.

Man hat ferner die Gebundenheit des Verfassers an die Septuaginta-Uebersetzung (und zwar, wie Bleek gezeigt hat, an die Alexandrinische Recension derselben) als einen Beweis gegen Paulus betrachtet, der selbst in seinen Briefen oft auf den Grundtext zurückgeht. Hier könnte aber, wenn der Brief an Alexandriner gerichtet war, die Accomodation des Verfassees an die Leser geltend gemacht werden. Dagegen wiegt schwerer die Verschiedenheit der Citationsformeln. Paulus nennt häufig den Schriftsteller des Alten Testamentes, meistens „die Schrift;" auf Gott führt er ein Wort

nur dann zurück, wenn Gott in der That als redend aufgeführt wird. Der Hebräerbrief führt alle Citate auf Gott zurück.*)

Gegen die Pauliniſche Abfaſſung ſpricht endlich die kirchliche Ueberlieferung. Es ſteht aber mit derſelben ſo, daß nur der Orient den Apoſtel als Verfaſſer betrachtete, nicht aber der Occident. Clemens Romanus hat zwar den Brief benutzt, aber wir wiſſen nicht, wem er ihn zuſchreib. Um ſo befremdlicher wird nun die Stellung des Abendlandes zu unſerer Schrift, dieſelbe als Pauliniſch vorausgeſetzt, wenn ſie — wie das richtig verſtandene οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας 13, 24 zeigt — von Italien ausgegangen war.

Stellen wir nun zunächſt auf, was der Brief über ſeinen Verfaſſer erſchließen läßt. Es muß auch derſelbe, wie Paulus, ein Helleniſt geweſen ſein; das bezeugt ſein trefflicheres Griechiſch, das wir kaum einem paläſtinenſiſchen Juden zutrauen dürften. Da ferner der Brief, wie ſich ergeben hat, zunächſt an alexandriniſche Judenchriſten gerichtet iſt, wozu wiederum die alexandriniſche Textrezenſion der gebrauchten Septuagintaüberſetzung tritt, ſo wird es wahrſcheinlich, daß der Verfaſſer dem Theile der Diaſpora angehörte, der näher als alexandriniſch gebildet zu bezeichnen wäre. Endlich nöthigt uns die Schrift ſelbſt, anzunehmen, daß der Verfaſſer im nächſten Zuſammenhang mit Paulus geſtanden habe. Darauf führt nicht nur ſeine Beziehung zu Timotheus, dem Gehülfen des Apoſtels (13, 23); ſondern vornehmlich die außerordentliche Verwandtſchaft des Briefes mit den Pauliniſchen Sendſchreiben nach Form und Inhalt. Wie hätten ſo zahlreiche Stimmen den Brief für ein Werk des Paulus ſelbſt erklären können, wenn nicht Verwandtſchaft vorläge! Da kommen denn zwei Männer vorzüglich in Betracht: Apollos und Barnabas. Von des erſteren Verfaſſerſchaft weiß die alte Kirche nichts; und das iſt wohl der ſchwerwiegendſte Grund gegen dieſelbe. Luther hat ihn zuerſt mit genialem Blick genannt, die neuere Kritik mit Vorliebe ſich für den ἀνὴρ λόγιος, δυνατὸς ἐν ταῖς γραφαῖς erklärt, der den Juden aus dem Alten Teſtamente die Meſſianität Jeſu nachwies (A.-G. 18, 24—28; vgl. 1 Kor. 3, 4 ff.).

Aber wäre Apollos der Verfaſſer, wie ſollte ſein Name gänzlich ungenannt geblieben ſein?

Die Ueberlieferung führt uns auf Barnabas. Außer Paulus iſt er der einzige, auf den dieſelbe in unmittelbarer Weiſe hinführt. Denn wenn noch Lukas genannt wird, ſo iſt dies nur eine kritiſche Annahme des Clemens

*) Vgl. hiefür Bleek a. a. O. S. 506.

von Alexandrien. Der Brief wegen seiner Anonymität und Aehnlichkeit mit den Paulinischen Sendschreiben frühzeitig zum Kanon dieser Briefe hinzugefügt, galt im Orient als Paulusbrief. Ist dies unbegründet, so kommt der Orient für unsere Frage nicht in Betracht. Wir werden an das Abendland verwiesen. Hier tritt uns Tertullian entgegen. Es heißt bei ihm: „Volo tamen ex redundantia alicujus etiam comitis apostolorum testimonium superducere . . . Exstat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos, a deo satis auctorati viri . . . . Et utique receptior apud ecclesias epistola Barnabae illo apocrypho Pastore moechorum." (De pudicitia 20). Es folgt dann die Stelle Hebr. 6, 4—8. Da ist nun wohl zu beachten, daß Tertullian nicht im eigenen Namen, sondern im Bewußtsein einer allgemeinen und feststehenden Ueberlieferung redet.

Wie stimmt aber zu dieser Angabe, was wir sonst aus dem Neuen Testamente oder der Ueberlieferung über den genannten wissen? Barnabas war von Geburt ein Cyprier, also nicht nur Hellenist, sondern aus einem Lande, das von Alters her in der nächsten Beziehung zu Alexandrien gestanden hatte; er war ferner Levit, also von vornherein in alttestamentlichen Dingen bewandert (A.-G. 4, 36). Hat man gerade gegen diese Eigenschaft sowie seinen Aufenthalt in Jerusalem den vermeintlichen Irrthum des Verfassers Hebr. 9, 4 geltend gemacht, so hebt die richtige Erklärung dieser Stelle jenen Einwurf auf. Hier heißt es, daß das Allerheiligste auch einen goldenen Rauchaltar habe, während derselbe in Wirklichkeit dem Heiligen angehörte. Aber es ist wohl zu beachten, daß der Verfasser nicht sagt, der Rauchaltar befinde sich im Allerheiligsten, sondern das letztere habe ihn. Nun weist schon 1 Könige 6, 22 darauf hin, daß der Rauchaltar in einer besonderen Beziehung zum Allerheiligsten stehe;*) und Exod. 30, 6 ff. zeigt, daß der Duft dieses Rauchaltars täglich vor den Herrn im Allerheiligsten kommen soll. Daher konnte derselbe seiner Bestimmung nach zum Allerheiligsten gerechnet werden. Man sollte demnach aus diesen Freiheiten, welche sich der Verfasser in der Beschreibung des Tempels gestattet, vielmehr auf die genaueste Kenntniß schließen, welche ihm gestattete, sich über den Wortlaut des Alten Testamentes hinauszusetzen.

Man kann ferner nicht Hebr. 2, 3 gegen Barnabas verwerthen. Wenn derselbe sich auch schon in der frühesten Zeit der Gemeinde zu Jerusalem angeschlossen hatte, so gehörte er doch nicht zu den ursprünglichen Jüngern Jesu. Andernfalls hätte es die A.-G. zu bemerken nicht unterlassen.

*) Vgl. Ewald zu der Stelle.

Und wenn ihn eine späte Nachricht unter die 70 Jünger zählt, so ist darauf gar nichts zu geben. Er trat auch nicht, wie Paulus, durch unmittelbare Offenbarung in die Reihe der ersten Jünger. Wie er nach A.-G. 4, 36 seinen Namen von den Aposteln erhält, so steht er im Verhältniß zu ihnen in zweiter Reihe. Und so konnte er denn über sein Verhältniß zur Offenbarung in Christo nicht anders reden, als jene Stelle besagt.

Die Beziehung nun, in welcher Barnabas nach den Angaben der A.-G. zu Paulus stand, entspricht ganz der Art unserer Schrift. Sie vereinigt Selbständigkeit und Abhängigkeit in eigenthümlicher Weise. Aber die A.-G. sagt uns noch mehr über diesen Mann. Ursprünglich Joseph heißend ward er von den Aposteln „Barnabas" d. h. Sohn des Trostes genannt (A.-G. 4, 36 *βαρνάβας* = בר־נבא = *νἱὸς τῆς παρακλήσεως*). Hieraus geht nun zunächst hervor, daß Barnabas ein beredter, in Tröstung und Ermunterung der Gemeinde ausgezeichneter Mann gewesen sein muß. Es ist daher ungerechtfertigt, wenn man aus A.-G. 14, 12 auf das Gegentheil hat schließen wollen, weil Paulus da als Wortführer unter den Hellenen erscheint und für Hermes gehalten wird.*) Ferner will hinzugenommen sein A.-G. 13, 1. Da wird Barnabas unter den „Propheten und Lehrern" der Gemeinde zu Antiochia als der vornehmste genannt. Wenn dann A.-G. 15, 32 Judas Barsabas und Silas auch als Propheten bezeichnet werden, so sollen sie gerade in dieser Eigenschaft den vornehmsten, Barnabas und Paulus, nebengeordnet werden. An dieser letzteren Stelle wird nun als die Thätigkeit des Propheten jenes „*παρακαλεῖν*" bezeichnet, von welchem Barnabas seinen Namen erhalten hatte (vgl. Jesaia 40, 1). Dieses *παρακαλεῖν* tritt denn auch im Hebräerbrief als einer prophetischen Schrift nach seiner Bedeutung hervor, sofern jeder objective Abschnitt desselben in eine Parakleſe ausläuft. Denn die prophetische Offenbarung hat eben diese Tröstung und Ermunterung zum Ziel. Man vergleiche hier Hebr. 2, 1 ff.; 3, 1; 7 ff. ꝛc. Der Verfasser bezeichnet endlich sein Schreiben selbst als einen „*λόγος τῆς παρακλήσεως*"; sodaß er also darin nur gethan hat, was sein Name besagt. Dieser Name könnte aber ebenso gut „*ὑἱὸς προφητείας*" übersetzt werden, da „*προφήτης*" die nächste Bedeutung von נָבִא ist.

Wir müssen hieraus schließen, das Barnabas in dem Kreise der Jünger, welche sich zunächst an die Apostel schlossen, der hervorragendste Prophet war. Hat sich andererseits die prophetische Art unserer Schrift

*) So Bleek a. a. O. S. 520.

herausgestellt, so finden wir in dieser Uebereinstimmung eine nicht geringe Bestätigung jener geschichtlichen Tradition.

Nach alten Nachrichten soll nun Barnabas nach Alexandrien gegangen sein.*) Das würde mit dem Schweigen der A.-G. von 15, 39 an wohl stimmen. Barnabas mit Markus trennt sich von Paulus und kommt nach Cypern. Wendete er sich nach Alexandrien und wählte er diese Gegenden für seine Missionsthätigkeit, so versteht man, warum Paulus sich niemals in den Süden begeben hat, noch auch wieder mit seinem alten Genossen zusammengetroffen ist. Mit jenem Bericht stimmt ferner die Angabe des Eusebius, daß Markus, der Begleiter des Barnabas, erster Bischof der Gemeinde zu Alexandrien gewesen sei.**) So könnte denn Barnabas in seinem Briefe von einer Wiederkehr nach Alexandrien reden, wenn er nach längerer Thätigkeit daselbst aus Italien dieses Sendschreiben dahin erließ (Hebr. 13, 19). Auch von seinem Aufenthalt in Italien weiß die Ueberlieferung, die ihn sogar zum Bischof von Mailand macht.***)

Noch ist übrig, das Verhältniß des sogenannten Barnabasbriefs zum Hebräerbrief zu berühren. Man sollte doch endlich die Aechtheit jenes Schriftstücks aufgeben. Es kann in mancher Beziehung als Karikatur des Hebräerbriefs betrachtet werden. Dinge, wie sie sich darin finden, kann ein Barnabas unmöglich geschrieben haben. Vielmehr erklärt sich aus dieser falschen Angabe, welche sich zuerst bei Clemens von Alexandrien findet, das Schweigen des Orients über Barnabas, als den Verfasser des Hebräerbriefs. In Alexandrien, als dem Bestimmungsort des Briefes, schloß man ihn am frühesten an den Kanon Paulinischer Briefe an. Je höher man ihn nun schätzte, desto näher lag es, ihn als anonym dem Paulus zuzuschreiben; denn bald trat die Erinnerung an Barnabas zurück. Dennoch hielt man fest, daß Barnabas einen größeren Brief geschrieben habe. So ward denn in Alexandrien zuerst jenes unter seinem Namen bekannte Schriftstück ihm zugeschrieben.†) Wir verstehen, daß gerade in Alexandrien die Erinnerung an Barnabas, als Verfasser des Hebräerbriefs, gänzlich verschwinden mußte.

---

*) Vgl. dafür Winer, Realwörterbuch, Barnabas.

**) K. Geschichte 2, 16.

***) Winer a. a. O.

†) Eusebius, K. G. 6, 13. 6. vgl. 3, 25, wo der Barnabasbrief neben einer Apostelgeschichte des Paulus, dem Hirten, eines Apokalypse des Petrus für „unächt" erklärt wird.

Drittes Kapitel:

Bedeutung und Art der Apokalypse.

Der wesentliche Inhalt unseres Buches ist die zweite Erscheinung Jesu Christi, welche als die nothwendige Kehrseite und Ergänzung seines ersten, geschichtlichen Kommens sich darstellt. Niemand vermöchte den geschichtlichen Christus wahrhaft zu erkennen als den, der er ist, ja dieser wäre überhaupt nicht der, als den er sich bezeugt, wenn nicht sein erstes Kommen die Erfüllung und Vollendung durch ein zweites erhielte. So erklärt denn das Buch selbst in der Einleitung als seinen Inhalt: „Siehe, er kommt mit den Wolken, und es wird ihn sehen jedes Auge, und die ihn gestochen haben, und werden heulen alle Geschlechter der Erde" (1, 7). Was Jesus selbst vorausgesagt, was er im Angesichte des Todes dem Hohenpriester erklärt, „daß er sei der Sohn Gottes und daß sie den verachteten Menschensohn sehen werden sitzen zur Rechten der Kraft und kommen in den Wolken des Himmels", was er endlich seinen Jüngern zum Troste verheißen hat, daß sie ihre Häupter aufheben sollen darum, daß sich ihre Erlösung nahet, das ist der Inhalt der Offenbarung. Die Wiederkunft Jesu Christi, des von den Todten auferstandenen und zur Rechten Gottes sitzenden, um zu richten die Lebendigen und die Todten, um ein Reich der Herrlichkeit auf Erden zu gründen, einen neuen Himmel und eine neue Erde, das ist die gewisse Hoffnung, mit welcher das Christenthum steht und fällt, es ist auch das sichere Fundament, auf dem sich die Weissagung unseres Buches auferbaut. Es wird eine neue Weltperiode, ein neuer seliger Aeon anheben, wenn Christus kommen wird. Wie unserem jetzigen Weltaeon untergegangene Weltperioden niederer Art vorausgingen, die uns die Geologie vor Augen stellt in den versteinerten Ueberresten, so wird dann die vollkommene Welt der verklärten Menschheit erscheinen, in welcher Sünde und Tod nicht mehr sein wird. Herbeiführen kann sie nur Jesus Christus, der Sohn Gottes, welcher Sünde und Tod überwunden, welcher in einem verklärten Leib als der Herzog der künftigen Welt die Geschichte seines Reiches jenem seligen Ziele zuführt. Wenn geschehen ist, was zuvor auf Erden geschehen muß, dann wird er kommen auf den Wolken des Himmels, wird als der Verklärte und Verklärende

seinen Einzug halten in diese Welt, und mit ihm wird die Verklärung der Welt selbst einziehen. So ist denn der Inhalt der Offenbarung Johannis das große Gegenbild der ersten Erscheinung Jesu Christi, sein Kommen in Herrlichkeit.

Oder sehen wir auf das Reich, das Jesus gestiftet hat, das Reich Gottes, so wird in unserem Buche der Ausgang und das Ziel dieses Reiches geschildert, während die Evangelien und die Apostelgeschichte die Stiftung und den Anfang jenes Reiches uns zeigen. Begreifen wir das Gesagte unter dem Bild und Geheimniß, dessen sich der Herr bedient hat und das auch unser Weissagungsbuch kennt (14, 14 ff.), so verhält es sich folgendermaßen: „das Reich Gottes hat sich also, als wenn ein Mensch Samen aufs Land wirft und schläft und stehet auf, Nacht und Tag, und der Same gehet auf und wächset, er weiß selbst nicht wie, denn die Erde bringet von ihr selbst zum ersten das Gras, darnach die Aehren, darnach den vollen Weizen in den Aehren. Wenn sie aber die Frucht gebracht hat, so schicket er bald die Sichel hin, denn die Erndte ist da." (Mark. 4, 26—29). Der Säemann ist Christus; der Same sein ewiges Wort. Die Saatzeit ist seine erste Erscheinung auf Erden. Wie der Säemann, wenn er die Saat vollbracht hat, sich zurückzieht und die Saat sich selbst überläßt, daß sie langsam keime und wachse, so ist Christus verborgen in Gott, während sein Reich hier unten auf Erden wächset und sich mehret. Freilich ist er unsichtbar gegenwärtig unter den Seinen nach seiner Verheißung, aber nicht also, in sichtbarer Weise, wie einst, da er mit Wundern und Zeichen auf Erden war. — Wenn aber die Erndte da ist, dann tritt der Säemann wiederum auf, sichtbar; der Herr kommt dann mit vielen Engeln in großer Kraft und Herrlichkeit.

Halten wir dies tiefsinnige Gleichniß fest, so können wir einen Blick thun in die Möglichkeit solcher Weissagung, wie sie uns die Offenbarung Johannis bietet. Die Saatzeit des Reiches Gottes auf Erden ist geschichtlich vorhanden in dem Leben Jesu und seiner Apostel, wie es uns das Neue Testament schildert. Der Seher, in der Saatzeit stehend, schaut die Erndtezeit. Wie wenn wir im Herbste den Säemann den Samen werfen sehen in die dunkelen Furchen — es ist wie ein Begräbniß —, so heben wir dennoch unsere Augen auf, und schauen über Winters Tod und Frühjahrsstürme hinweg aus dem dunkelen Grab fröhlich hervorsprießen die junge Saat und ihr Ziel, die goldenen Aehren. Das ist auch ein weissagendes Schauen, dem Menschen nur darum trivial und bedeutungslos, weil es alle Jahre von Neuem geschieht. Wie so gar verschie-

den ist der Saame, das nackte Korn, und was daraus wächst, das Gras und der Halm, die Pflanze im grünen lebensfrischen Gewand! Vgl. 1 Kor. 15, 36 ff. Wie so gar verschieden das stille Eingesargtsein der Saat im Schooß der dunkelen, todeskühlen Erde und das Wogen reifer Erndtefelder, golden gefärbt im Sonnenstrahl! Doch ist das Eine nur das Ende, das Andere nur der Anfang dieses Endes. Wie so gar verschieden das stille und verborgene Wandeln des Herrn sammt seinen Jüngern auf Erden, da er nicht hatte, wohin er sein Haupt legte, bis daß Joseph von Arimathia ihm das Grab gab. Da ward das edle vom Himmel herniedergekommene Saatkorn eingesenkt. Von da an ist er verborgen vor den Augen der Welt. Wie so gar verschieden seitdem die Gestalt des Reiches Gottes in den verschiedenen Zeitperioden, indem es wächset gleich dem Senfkorn, dem kleinsten der Saamen unter den Gartengewächsen, unter dessen Zweigen dennoch die Vögel des Himmels wohnen mögen. Und endlich die Erndtezeit; wann der Gekreuzigte und Verachtete kommen wird in großer Kraft und Herrlichkeit! Das Hindurchschauen von der Saatzeit des Reiches Gottes zur Erndtezeit: das ist die Weissagung. Ob auch die Jahrtausende dazwischenliegen, vor Gott, dem tausend Jahre sind wie ein Tag, und vor den Augen des Sehers sind jene Saatzeit und diese Erndtezeit einander nahe gerückt und eng verbunden.

Nehmen wir zu dieser Ausführung eine noch verwandte Grundanschauung der Prophetie. Wenn Matth. 24, 8 (vgl. 19, 28) in der eschatologischen Rede Jesu die schweren Ereignisse der letzten Zeit „Geburtswehen" genannt werden, — eine Anschauung, die im A. T. besonders Micha 4, 9 ff. und 5, 2 ausgesprochen, endlich aber auch in dem großen Bild der Apokalypse 12, 1 ff. ausgeführt ist — so liegt auch hier die Voraussetzung zu Grunde, daß die Geschichte der Menschheit, deren Gipfel die heilige Geschichte ist, den lebendigen Fortschritt und Verlauf eines Organismus hat und zeigt. Jeder Organismus aber ist in seinem Leben an bestimmte Gesetze gebunden. Wer daher das Wesen eines solchen und seine Gesetze erkannt hat, der vermag auch über die zukünftige Entwickelung desselben Rechenschaft zu geben. Nun ist es ein Hauptgesetz alles organischen Lebens, daß das Ende und Ziel desselben dem Anfang und Ursprung ähnlich wird. So entsteht die Pflanze aus dem Keim des Saamens und der Endpunkt ihrer Entwickelung ist wieder die Erzeugung derselben Frucht. So ist der Höhepunkt des menschlichen Lebens die Erzeugung einer ebenbildlichen Individualität; es endet daher auch das menschliche Dasein in seinem Anfang.

Weil nun die Geschichte des Reiches Gottes eine sich organisch vollziehende ist, so gleicht ihr Ende dem Anfang oder enthält der Anfang das Ende in sich, indem dies Ende nicht sowohl ein Aufhören als vielmehr ein neuer Anfang, eine neue Geburt ist (Matth. 19, 28). Wer darum in das innerste Wesen der ersten Geburt geschaut hat, der vermag auch von der zweiten zu reden. Weil das Hereintreten des göttlichen Lebens in die Welt und Geschichte der Menschheit dem Heraustreten dieses Lebens am Ende der Zeiten in ein höheres Dasein nothwendig entsprechen muß, darum vermag der Seher im Mittelpunkt jener Geburt stehend die Wiedergeburt zu erschauen. Daher ist es nicht zufällig, daß die Geschichte des Reiches Gottes im Tempel zu Jerusalem beginnt (Luk. 1) und in dem neuen Jerusalem endet (Apok. 21. 22). Soweit stimmt im Wesentlichen dies zweite Gleichniß mit dem ersten. Was aber durch das zweite neues geboten wird, das ist folgendes. Während in der pflanzlichen Entwickelung sich Alles mit Nothwendigkeit und darum auch schmerzlos vollzieht, begibt sich ja die Geschichte des Reiches Gottes in der Menschenwelt. Da geht Gut und Bös gegeneinander und durcheinander, da ringt der gute Wille mit dem argen, da durchdringen sich Mächte der Nothwendigkeit und der Freiheit. Dies alles schon kann sich nicht ohne Schmerzen vollziehen. Wenn aber hier ein Neues entstehen soll, dann steigern sich dieselben zur höchsten Höhe. Diese Schmerzen sind für manches Auge von Todesschmerzen nicht zu unterscheiden, und viel Veraltetes, Verlebtes und Nichtswürdiges stirbt in diesen Krisen wirklich dahin. Nun liegt es im Wesen des Reiches Gottes, das nicht von unten sondern von oben stammt, daß die Substanz seiner Entwickelung nicht sterben kann. Alle seine Nöthe und Schmerzen, mögen sie auch noch so sehr Todesschmerzen gleichen, erweisen sich doch zuletzt als Geburtswehen, wenn diese Erweisung auch oft längere Zeit für die Augen der Weltmenschen verborgen bleibt. Zuletzt gilt hier doch das Wort Jesu: „das Weib wenn sie gebiert hat Trauer, denn ihre Stunde ist gekommen; wenn sie aber das Kindlein geboren hat, so gedenkt sie nicht mehr der Drangsal wegen der Freude, daß ein Mensch zur Welt geboren ward“ (Joh. 16, 21).

Ueberblickt man den ganzen Inhalt der Apokalypse, so scheint er von nichts anderem als von Bedrängnissen zu handeln, von denen eine der anderen, von denen wiederum ganze Reihen einander folgen. Immer höher steigern sich diese Drangsale, zuerst in den Siegelgesichten (K. 6), in den Posaunenvisionen (K. 8. 9), in den Zornschalengesichten (K. 16). So macht das Buch auf den oberflächlichen Betrachter den Eindruck, als sei

in der That von nichts darin die Rede als von Unglück, Zorn und Strafe. Aber wie aus obiger Grundanschauung hervorgeht, ist dies nur die äußere bittere Schale. Das innerste Wesen und Ziel all dieses Wehes ist doch die neue Geburt, nicht Tod, sondern ein neues Leben. Alle jene „Bedrängnisse" (θλίψεις Mtth. 24, 21; Joh. 16, 21) sind doch nichts anderes als „Geburtsschmerzen" (ὠδῖνες Mtth. 24, 8; Apok. 12, 2). Im Sinne des anderen Bildes ausgedrückt, heißt das: die Drangsalsglut soll nur die Erndte zur Reife bringen, nicht aber die Pflanzenwelt versengen und das Land zur Wüste machen (14, 15).

Aber freilich nicht alle Mächte, die in dieser Entwickelung stehen, können in dieses neue Leben hinübergerettet werden. Nur was sich einer ersten Wiedergeburt unterzogen hat (Joh. 3, 3 ff.), das kann durch diese letzte Wiedergeburt der Dinge dem neuen Himmel und der neuen Erde angehören (Mtth. 19, 28). Was sich aber jener Umwandlung entzogen hat, das vermochte nicht dem Reiche Gottes gegenüber sich gänzlich neutral zu verhalten, sondern das konnte nur in immer steigendem Kampf sich gegen das Göttliche wenden. Dieser Kampf kommt in unserer „Offenbarung" zu seinem Schluß, und seine furchtbaren Drangsale bilden den Mittelpunkt der „Wehen" des Reiches Gottes. Die feindlichen Mächte sind das verstockte Judenthum und die dem Glauben sich verschließende heidnische Weltmacht. Jenes Judenthum wird zur „Synagoge des Satans", und jene Weltmacht wird wiederum zum Thier, welches den Willen des Satans auf Erden zum Vollzug bringt (Apok. 3, 9; 12, 3. 13; 13, 1 ff).

Es ist hier von Wichtigkeit, auf den großen Unterschied hinzuweisen, der zwischen Apostelgeschichte und Apokalypse vorhanden ist. An seinem Ort ist von der nahen Beziehung die Rede gewesen, welche beide Schriften verbindet. Von Jerusalem geht die Darstellung des Lukas sowohl in seinem Evangelium als in der A.G. aus; in Rom endet die Geschichte des Paulus. Aber Rom ist nicht nur Ziel dieser Entwickelung; sondern das römische Recht und die römische Staatsordnung sind die schützenden Mächte, welche den Apostel aus den Händen der fanatischen Juden reißen und seinen Beruf weiter erfüllen lassen. Ja das römische Bürgerrecht schützt ihn zuletzt gegen die Schwäche römischer Staatsbeamten, deren sich der jüdische Haß bedient. So ist denn das Ende jenes Berichtes, daß das Judenvolk sich endgiltig gegen des Apostels Predigt verstockt, während das Evangelium unter den Römern ungehindert sich verbreitet. — In der Apokalypse da-

gegen sehen wir Rom als Babylon, die große Hure, trunken vom Blut der Heiligen. Während dort das Christenthum in Gestalt seines größten Predigers in Rom einzieht, ertönt jetzt die Stimme vom Himmel: Gehet aus von ihr, mein Volk, daß ihr nicht Gemeinschaft habet an ihren Sünden und an ihren Strafen (Apok. 18, 4). Das Ziel dieses Auszuges aus der Weltstadt kann denn nur Jerusalem, das himmlische, sein. Und dennoch liegt hier kein Widerspruch vor. Auch die A.G. weiß, daß ihr Ziel, die Heidenwelt und ihre Hauptstadt, nicht das letzte Ende der Geschichte des Reiches Gottes sein kann. Darum stellt sie in den ersten Anfang die Frage der Jünger: Herr, richtest du in dieser Zeit Israel das Reich her? und die Antwort, welche diese Zeit dem Rathschlusse Gottes vorbehält (1, 6, 7 vgl. 3, 20. 21).

Das ist die wunderbare Thatsache des gliedlichen Zusammenhangs und der organischen Ergänzung heiliger Schriften, welche eine tiefere kritische und exegetische Erforschung immer mehr ans Licht bringen wird. Trotzdem A.G. und Apokalypse so ganz verschiedene Funktionen im Organismus des Schriftleibes haben, fehlt keineswegs die gliedliche Verbindung, wenn sie auch für eine oberflächliche Betrachtung verhüllt ist. Die verschiedene Aufgabe der beiden Schriften aber ist, den entgegengesetzten Zug zur Darstellung zu bringen, der im Heidenthum vorhanden ist. Die A.G. geht von dem Bedürfniß der Erlösung aus, das sich im Heidenthum geltend macht, sie hebt mit Absicht hervor, was auch im Heidenthum dem Christenthum verwandt ist und zur Förderung gereicht, Mächte, die auch Paulus als das wesentliche Hinderniß bezeichnet, welches das in seiner Entwickelung begriffene Antichristenthum nicht zur Vollendung kommen läßt (2 Thess. 2, 6. 7). Die Apokalypse dagegen geht von dem antichristlichen Zuge des Heidenthums aus, wie er gleichfalls vorhanden war und dem Verfasser sich geschichtlich erwiesen hatte. Beide, Paulus (oder Lukas) und Johannes müssen eben von dem ausgehen, was sie nach Gottes Willen erlebt haben. Der Apokalyptiker hat von den geschichtlichen Thatsachen auszugehen, unter welche als eine der vornehmsten die Hinschlachtung der zwei großen Zeugen des Christenthums, des Petrus und Paulus gehört (Apok. 11, 7). An ihrer Statt hat nun von ihnen und dem, was ihnen widerfahren ist, der Seher zu zeugen. Freilich nicht in geschichtlicher Weise. Nur nach ihrer prophetischen Bedeutung treten die geschichtlichen Thatsachen in unserem Buche auf (vgl. 6, 9 ff; 12, 5). Wie steht nun unser Seher zum Heidenthum und dem in ihm vorhandenen antichristischen Zuge?

Wir haben auch hier jenes prophetische Bild anzuwenden, das wir

oben in seiner positiven seligen Bedeutung ausführten. Der Prophet sieht die Saat des Antichristenthums geschichtlich vorhanden, wie er die erste Erscheinung Jesu Christi geschichtlich kennt. Aus dieser Saat schaut er beide Male die Erndte. Durch die Erscheinung des relativen Antichristenthums seiner Zeit sieht er die Erscheinung des vollendeten. Wie Christus erschien, da die Zeit erfüllt war, d. h. am Ende des alten Aeon, so zeigt sich auch im römischen Reich als am Ende der ganzen antiken Kulturentwickelung das Antichristenthum auf der höchsten Potenz, die es natürlicherweise erreichen konnte. In Christo tritt auf der zweite Adam als der sündlose; und wenn er auch nicht hatte, wohin er sein Haupt legen sollte, so bewies er doch in Wundern und Zeichen, daß die Natur ihn als ihren Herren anerkannte. Diesem von Gott gegebenen gegenüber, mit dem eine neue Welt anheben sollte, tritt im römischen Cäsar ein zweiter Adam auf, aber als Gegenbild des von Gott abgefallenen. Im Cäsarenthum hat es die natürliche Menschheit soweit gebracht, als es ihr möglich war. Ihm hat sich die Welt unterworfen mit all ihren Gütern und all ihrer Herrlichkeit. Es ist erfüllt, was gesagt war: füllet die Erde und machet sie euch unterthan. Diese Menschheit, welche die Erde füllt, mit ihrer für jenen Aeon zur Vollendung gediehenen Kultur faßt sich wiederum in Einem Haupte zusammen, wie einst in Adam, das ist der Cäsar. Aber die Menschheit faßt sich nicht in ihr zusammen, um sich vor Gott niederzuwerfen und ihm die Ehre zu geben; sondern er ist das Gegenbild des Adam, der sein wollte wie Gott, die geschichtliche Erscheinung des himmelstürmenden Titanenthums, wie es den Grundzug der heidnischen Menschheit darstellt. (Apok. 13, 6). Mit dieser Selbstvergötterung des Cäsarenthums hängt aufs engste zusammen die furchtbare Tyrannei der Menschheit von Seiten ihres Hauptes. Es ist der entschiedene Gegensatz zu dem anderen zweiten Adam, der von sich sagen durfte: „des Menschen Sohn ist nicht gekommen, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und seine Seele zu geben als Lösegeld für viele“ (Matth. 20, 28). Im Cäsarenthum fand in der That aufs äußerste statt, was Jesus von den Herrschern der Heiden sagt: „sie herrschen über sie und ihre Großen vergewaltigen sie“ (20, 25).*)

Vgl.: „Man kann die Kaiserverehrung von zwei Seiten betrachten. Einmal ist sie ein Zeichen allgemeiner Irreligiosität, die aus Gleichgültigkeit gegen die Götter sich nicht scheute, in maßloser Schmeichelei mit der göttlichen Glorie die Herrscher zu umgeben, welche nicht selten alle Menschenwürde verscherzt hatten. Und in der That kann es nur als ein Verschwinden der Götterehrfurcht überhaupt aufgefaßt werden, wie es auch umgekehrt darauf zurückwirkte, wenn Menschen göttliche Ehre erwiesen

Dieses Cäsarenthum nun ist die geschichtliche Voraussetzung des Antichristenthums. Es ist nur insoweit identisch mit dem letzteren, wie der Jesus der Geschichte mit dem Christus der Wiederkunft. Daher betont unser Weissagungsbuch, daß das Thier war (als geschichtliche Erscheinung) und nicht ist, aber wieder erscheinen wird (17, 8). Es muß erst mit diesem geschichtlichen Cäsarenthum eine wunderbare Umwandlung vor sich gehen als Karikatur dessen, was mit Christo in seinem Tod, seiner Auferstehung und Wiederkunft in Herrlichkeit geschehen ist und geschehen wird, wenn das Antichristenthum in seiner Vollendung eintreten soll. Und das ist die Grundanschauung des Propheten, daß das Arge sich vollenden muß. Was in dieser Beziehung geschichtlich vorliegt, das ist nur eine relative Vorausnahme des ganzen Prinzips. Durch Julius Cäsar erhält das römische Reich jenes Haupt, das sich am Ende das antiken Aeon, als das Gegenbild des ersten Adam darstellt. Aber wie Christi Reich durch den Tod am Kreuz entsteht und durch die fünf Wunden des heiligen Leichnam, so muß auch das Weltreich eingeweiht werden durch den Tod des Cäsar und seine drei und zwanzig Wunden. Aus diesem Blut erwächst das Cäsarenthum. In Oktavian geschieht seine Erweckung. Es folgen sich die fünf

---

wurde. Die Götter konnten nur verlieren, wenn sie ihre Ehre mit einem Menschen wie Caligula theilen mußten. — Andererseits aber erscheint die Kaiserverehrung doch als eine natürliche und konsequente Entwicklung der römischen Religion überhaupt. Man erkennt ihre Wurzeln bei Horaz, 12. Ode des 1. Buchs V. 49 ff., 55 ff. 3. Ode V. 5. In der 14. Ode des 4. Buchs V. 43 u. 44 heißt Augustus, vor dem sich die fernsten Barbaren beugen: „tutela praesens Italiae dominaeque Romae.“ Nimmt man dazu Ovid, Metamorph. 15, 858 „Jupiter arces temperat aetherias et mundi regna triformis: Terra sub Augusto: pater est rector uterque — so ergibt sich, daß die unbedingte Herrschaft über die Welt, sowie das Allgemein-Wohlthätige derselben, da ohne sie Verwirrung und Zwietracht wäre, der eigentliche Grund der dem Kaiser erwiesenen göttlichen Ehre ist. Es war der unentbehrliche Schlußstein des ganzen socialen Gebäudes, eine mächtige und gegenwärtige Realität, von der alle sich abhängig wußten. Nun gehörte es schon von Anfang an zu dem Eigenthümlichen der römischen Religion, im Unterschied von der idealeren Richtung der griechischen, in den Göttern eben die realen Bedürfnisse und Zwecke des empirischen Lebens zu objectivieren. Auf die Fruchtbarkeit der Erde und auf die Geschicklichkeit der Menschen, die Naturbedürfnisse sich anzueignen, bezogen sich von je her die meisten römischen Feste. So hatten sie einen Jupiter Pistor, eine Göttin Fornax, Vesta; die Palilien galten der Viehzucht. Die Göttinnen Pax, Tranquillitas, Febris, Fames, Rubigo, Pestis hatten Altäre. Das Allgemeinste war aber die Fortuna publica oder die ewige Roma selbst. Diese aber ist nichts anderes als die Herrschaft oder als Gott gedacht der Jupiter Capitolinus, der das Volk zu dieser Herrschaft führt. In der Vollendung des Reiches als Weltherrschaft erscheint nun über Allem die gemeinsame gegenwärtige Macht des Kaisers, welche

Häupter: Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius, Nero. In ihm, dem letzten Julier, endet blutig, wie die Entwickelung begann, das Geschlecht der Cäsaren. Und diese Wunde, die dem Haupt geschlagen ward, kam nicht von Fremden und Feinden, sondern Nero legte selber Hand an sich. Das ist der furchtbare Abschluß der ganzen großen Entwickelung der antiken Menschheit, welche eben dadurch sich als am Ziel angekommen erweist, daß sie im Cäsar sich einheitlich zusammenfaßte, wie einst in Adam, dem Vater aller Menschen. Der Seher nun sieht in diesem ebenso großartigen als grauenhaften Phänomen nicht etwas blos Natürliches und Selbstverständliches, gerade so wenig, wie in dem göttlichen zweiten Adam und seiner entsprechenden Geschichte. Und schon die seitdem verflossene Geschichte von 2000 Jahren sollte lehren, daß hier ein einzigartiges Ereigniß vorliegt. Es giebt kein Streben nach der Weltherrschaft, das sich nicht als den Versuch der Wiederherstellung des Cäsarenthums darstellt, wie es keine wahre Religion auf Erden gibt, als nur das Streben Christum in seinem Reiche anzuerkennen und seine Herrschaft über die ganze Welt auszubreiten.

Dies Bewußtsein nun, daß jene ersten Cäsaren die geschichtliche Voraussetzung des Antichristenthums seien, daß über sie hinaus nicht noch einmal vorbereitende Weltreiche auftreten werden, wie sie dem römischen

---

zugleich ein Product jenes zum Ziel gekommenen Strebens nach Herrschaft war; seine Machtvollkommenheit war eine unerläßliche Bedingung für das Bestehen der ganzen bürgerlichen Ordnung, von ihm konnten wohlthätige und verderbliche Wirkungen auf das Ganze, wie auf die Einzelnen ausgehen (mehr als von Febris, Rubigo, Pestis). Wie die Erstrebung der Herrschaft keinen sittlichen Zweck hatte, sondern eine gewisse natürliche Nothwendigkeit oder eine übermüthige Willkür war, die sich auf das Bewußtsein stützte, daß es nach der Götter Bestimmung und durch der Götter Hilfe so sein müsse: so hört nach erfülltem Zweck diese Willkürmacht in dem zur Nothwendigkeit gewordenen Kaiser auf, der nun auch ohne alle Sittlichkeit sich austoben konnte, ohne daß darum seine Bedeutung, seine Macht, seine Geltung Noth leiden durfte. Es war nur consequent, daß die Römer diese Macht göttlich verehrten.

Die religiöse Verehrung, welche dem Kaiser erwiesen wurde, unterschied sich dadurch von dem Cultus der übrigen römischen Götter, daß sie allgemein war, soweit das Römerreich reichte, während die Römer sonst nicht entfernt daran dachten, ihre Götter den unterjochten Nationen aufzudringen oder sie überhaupt in ihrem Religionswesen zu stören. Der Genius des Kaisers war die allgemeine und allgegenwärtige Gottheit, der am Geburtstage durch Opfer und Weihrauch mußte Ehrfurcht bezeugt werden von allen, welche seiner Gewalt untergeben waren. So war die Kaiserverehrung die eigentliche Religionsgemeinschaft im römischen Reich.“ Schneckenburger, Vorlesungen über Neutestamentliche Zeitgeschichte, Frankfurt a. M. 1862. S. 43 ff.

Reich vorausgegangen waren, sondern daß über das Cäsarenthum hinaus nur die Erscheinung des Antichristenthums selbst stattfinden werde, dieses Bewußtsein drückt der Seher durch die abschließende Siebenzahl aus, durch welche eine Reihe als das in sich vollendete hingestellt wird. So konnten zu den fünf Juliern nur die zwei Flavier hinzutreten, da das Interregnum der drei, Galba, Otho und Vitellius hier nicht in Betracht kommt. Damit erscheint dem prophetischen Auge des Sehers die Entwickelung abgeschlossen. Ueber die sieben hinaus sieht er nur den achten, als die durch übernatürliche Kräfte bewirkte Wiederherstellung und Ueberbietung des Cäsarenthums oder das Antichristenthum selbst.

Fragt man hier nun nach der Zeit und der geschichtlichen Entwickelung, so gilt, daß der Seher weder die eine noch die andere schaut. Das Cäsarenthum als der wunderbare Endpunkt der antiken Menschheitsentwicklung, dem in jener Zeit nur die geschichtliche Erscheinung Christi und auf der anderen Seite der Anfang der Menschheit selbst verglichen werden darf, ist der Standpunkt, von welchem aus der Seher ohne alle zwischeneinfallenden Zeiträume oder Entwickelungsepochen das Ende schaut. Der Prophet schaut überhaupt keine Zeiten, wie man ja eigentlich keine Räume sieht, sondern nur Dinge in den Räumen. Vor dem prophetischen Auge schließt sich an die geschichtliche Erscheinung Jesu sogleich die zweite Parusie und an das Cäsarenthum sogleich das Antichristenthum. Wer hier aber von Zeiten d. h. von Zeiträumen etwas wissen wollte, der tritt mit einem durch die Art der Prophetie überhaupt, wie schon durch die bestimmte Erklärung Christi abgewiesenen Begehren auf (Matth. 24, 36). Wenn daher in der Apokalypse Zahlen und Zeiträume in Zahlen aufgetreten, wie die drei und ein halb Jahre (42 Monate = 1260 Tage 11, 2, 3; 13, 5 und sonst) oder die tausend Jahre (20, 4), so erkennt man leicht, daß jene gebrochene Siebenzahl und diese Zahl der irdischen Menge ebenso symbolisch verstanden sein wollen, wie die Siebenzahl selbst. Im Uebrigen gilt hier nur die eine Erklärung, mit der unser Weissagungsbuch beginnt und endet: „die Zeit (der Zeitpunkt) ist nahe" (ὁ καιρὸς ἐγγύς) 1, 3; 22, 10; und das Wort Christi: „ich komme bald d. h. rasch und ohne Verzug" 3, 11; 22, 12. Was der Seher schaut, das schaut er nahe; es ist seinem geistigen Auge nahe gerückt, sonst würde er es überhaupt nicht sehen. Das gilt von der Wiederkunft Jesu ebenso wie vom Erscheinen des Antichrist. Dieses Nahe-Schauen ist aber allen Propheten des Neuen Testamentes, den Aposteln wie Jesu selbst gemeinsam; es ist eben Sache der Prophetie überhaupt.

Dies will denn auch im Auge behalten sein, wenn man die Beziehung

der Apokalypse zur Stadt Jerusalem und zwar zu der geschichtlichen und zukünftigen recht verstehen will. Hier kommt besonders Apok. 11. in Betracht. Der Seher geht von der noch unzerstörten Stadt aus 11, 1. 2. Aber ihre Zerstörung steht unmittelbar bevor. Die heilige Stadt muß von den Heiden zertreten werden (11, 2 „ἐδόδη τοῖς ἔθνεσιν ꝛc.). Was aber nicht von den Heiden vernichtet werden kann, das ist das wahre und innere Heiligthum Israels, das Heiligthum des Israel nach dem Geist: es ist das Wort und Zeugniß Jesu Christi. Das äußerliche Jerusalem (ἡ αὐλὴ ἡ ἔξωθεν τοῦ ναοῦ) kann und soll nicht den Heiden vorenthalten werden, denn es ist ja geistlicherweise Sodom und Aegypten, und der Herr ward da gekreuzigt (11, 8); und Gerichte, wie sie an Aegypten und an Sodom vollzogen worden sind, müssen an Jerusalem in Erfüllung gehen (vgl. Math. 11, 23).

Aber der Prophet schaut nicht etwa eine lange Zeit der physischen Verwüstung Jerusalems; er schaut nicht Jahrhunderte römischer und Jahrtausende muhamedanischer Verödung der heiligen Stadt, sondern er wird sogleich in die letzte Zeit versetzt und schaut nur, was dieser letzten Zeit angehört. Diese letzte Zeit ist durch die symbolische Zahl von $3^1/_2$ Jahren oder 42 Monaten angezeigt. Sie kommt schon vom Propheten Daniel her (Dan. 7—12) und bezeichnet die große Bedrängniß der letzten Zeit. Es ist die gebrochene Siebenzahl, und ihr Sinn ist, was Christus von dieser letzten Zeit sagt: „es wird dann eine große Bedrängniß sein, wie sie nicht gewesen ist von Anbeginn der Welt bis jetzt und auch nicht sein wird. Und wenn nicht jene Tage abgekürzt würden ἐκολοβώθησαν, so würde kein Fleisch gerettet; um der Auserwählten willen aber werden jene Tage abgekürzt werden" (Matth. 24, 21. 22). Diese also „abgekürzte" Zeit wird durch jene Zahl angezeigt. In dieser Zeit nun findet trotzdem, daß das irdische Jerusalem den Heiden preisgegeben ist, eine geistliche Auferweckung Israels statt. Wie in dem ersten Gesicht (11, 1. 2) der geistliche Kern Israels unversehrt bleiben mußte, indem Jesu Wort und Zeugniß durch heiliger Apostel Mund für die ganze Welt erhalten und kräftig gemacht worden ist (vgl. Röm. 11, 1 ff. 12 ff.), so wird auch in dieser letzten Zeit der Geist gewaltige Rüstzeuge diesem Volke entnehmen, die ganz und gar leisten werden, was Paulus und Petrus in jener ersten Zeit gethan haben. Die Vorbilder dieser großen Propheten sind im Alten Testamente Moses und Elias, im Neuen Petrus und Paulus. Wie sie die Machtvollkommenheit jener haben, so erleiden sie das Geschick dieser. Von diesen gewaltigen Zeugen geht nun eine große Erweckung des Volkes

Israel aus, die Bekehrung des Volkes als einer Totalität. Das hat der Seher geschaut in dem Gesicht von den 12mal 12000 Versiegelten (Kap. 7, 1—8). Es sind 12000 aus jedem Stamm des Volkes Israel, die als die judenchristliche Gemeinde der Endzeit vor dem letzten Weltsturm bewahrt bleiben sollen. Mit diesen symbolischen Zahlen aber will nichts anderes gesagt sein, als was Paulus Röm. 11, 25. 26 sagt: daß am Ende der Zeiten ganz Israel gerettet werden solle. Diese judenchristliche Gemeinde der Endzeit — neben der eine große Heidenchristenheit besteht (7, 9 ff.) — erregt nun sonderlich den Zorn des antichristischen Weltherrschers. Die Gemeinde wird vor ihm gerettet werden, ihre beiden Propheten aber werden den Tod erleiden, den ihnen der Antichrist in Jerusalem anthun wird, wie einst in den Neronischen Verfolgungen Paulus und Petrus auf den Straßen Roms hingewürgt wurden (11, 7 ff.) Wie sie aber bei ihren Lebzeiten durch ihre Predigt die judenchristliche Gemeinde der Endzeit berufen haben, so muß auch ihr Märtyrertod noch zu einer großen Gnadenoffenbarung für alle Welt werden. Wir sind in dieser letzten überhaupt in die Zeit der Wunder und Zeichen eingetreten. Auch darin berührt sich die Anfangs- und Endzeit des Christenthums. Den infernalischen Wundern des Antichrists und seines falschen Propheten treten die Wunder gegenüber, welche diese letzten Propheten thun und welche an ihnen geschehen. So gibt es denn nach der wunderbaren Auferweckung dieser letzten Zeugen Jesu einen Ort auf Erden, wo Gott in Christo angebetet und öffentlich anerkannt wird. Sonst herrscht auf der ganzen Erde der Antichrist und verfolgt die Gläubigen. Wenn derselbige sich endlich zur Vernichtung der heiligen Stadt wenden wird, dann geschieht die Offenbarung des verklärten Christus selbst zur Rettung derselben (19, 11 ff.).

Wir haben Art und Bedeutung unseres Weissagungsbuches an einigen wichtigen Punkten zu erfassen gesucht. Ist unsere Anschauung die richtige, so ist damit schon die alte große Frage wesentlich beantwortet, ob die einzelnen Visionen und Visionenreihen unseres Buches eine große Entwickelungsreihe darstellen, sodaß die spätere Vision die frühere voraussetzt und ein Fortschritt in der geschichtlichen Entwickelung stattfindet, wie in den aufeinander folgenden Gesängen eines Epos oder den Kapiteln eines Romanes; oder ob die Visionen als prophetische Bilder zwar in unserer Schrift nach einander auftreten, aber eigentlich nur nebeneinander stehen sollten, da sie nicht eine Entwickelung, eine Geschichte, sondern vielmehr

das Ende derselben enthalten. Diese Frage ist schon durch die Grundanschauung in obiger Darstellung entschieden. Kehren wir zu dem Bilde zurück, von dem wir ausgingen. Ist die Erndtezeit, das Ziel und Ende des Wachsthums der Saat Gegenstand der Weissagung überhaupt und so auch unseres Sehers, so kann nicht der Inhalt seines Buches die Zeit des Wachsthums und der Entwickelung sein. So gilt es auch Christo in seinen Zukunftsreden nicht Auskunft zu geben über eine lange Geschichte, sondern über das Ende (*συντέλεια τοῦ αἰῶνος, τὸ τέλος* Matth. 24, 3. 6. 14); und wenn von einem „Anfang der Wehen" die Rede ist (*ἀρχὴ ὠδίνων* 24, 8), so ist damit doch nichts anderes gemeint, als eben „der Anfang des Endes."

Nicht die Jahrtausende der Kirchengeschichte, welche schon hinter uns liegen, nicht die Jahrhunderte oder Jahrtausende der Kirchengeschichte, welche vielleicht noch vor uns liegen, sind Inhalt der Weissagung, sondern wie der Seher stand in dem heiligen Anfang des Reiches Gottes, in seiner Geburt, so schaute er unbehindert durch Jahrtausende zwischenliegender Entwickelung, langsamer Entfaltung und Ausbreitung dieses Reiches nur Ende und Ziel dieser Entwickelung, eine neue Geburt (*παλιγγενεσία* Matth. 19, 28). Die Anordnung der Gesichte in unserem Buche ist also wie die Reihenfolge von Bildern, welche Einen Gegenstand, z. B. eine Stadt darstellen. Zuerst etwa ein Grundriß der Stadt; sodann eine Ansicht aus der Vogelperspective; dann eine Seitenansicht von einer Höhe im Osten oder Westen u. s. w. Unsere Gesichte beziehen sich alle auf Einen großen Gegenstand, das Ende der irdischen Geschichte des Reiches Gottes; und weil es im Wesen eines Gesichtes eben so wie im Wesen eines gemalten Bildes liegt, daß es seinen Gegenstand nur von Einer Seite aus darstellt, so müssen sich zu allseitiger Darstellung dessen eine Reihe von Bildern oder mehrere Reihen folgen.

Diese Art der Anordnung, welche mit Rücksicht auf den Gegenstand betrachtet sich als keineswegs zufällig ergibt, vielmehr als nothwendig darstellt, hat aber auch einen tiefen Zusammenhang mit der hebräischen oder semitischen Geistesverfassung überhaupt. Während der Indogermane und vornehmlich der occidentalische Indogermane auf den „Fortschritt" und die „Entwickelung" angelegt ist, hat der Semite eine natürliche Verwandtschaft zu dem Bleibenden, Unveränderlichen. Für jenen ist das „Werden", für diesen das „Sein" wichtiger.*) Vergleichen wir mit

*) Vgl. meine Schrift: Semiten und Indogermanen 2. Aufl. S. 91 ff.

unserem Buche in dieser Beziehung, was Rückert von den Makamen des Hariri, jenem für semitische Geistesart so charakteristischen arabischen Erzeugniß sagt. Das Buch enthält die Abenteuer des Abu Seid von Serug, des geistreichen vagabundirenden Bettlers; wir müßten dasselbe einen Roman nennen oder ein Epos, und doch fehlt ihm gerade, was letzteren Kunstwerken nach occidentalischen Begriffen schlechterdings nicht fehlen darf, die Entwickelung. Es heißt bei Rückert so: „Die Oekonomie der Makamen ist die allereinfachste: jede ist ein für sich bestehender und in sich abgerundeter poetischer Haushalt, ohne Wechselbeziehung mit den übrigen, ohne Einwirkung auf sie und von ihnen. In jeder geht ein Abenteuer an und zu Ende, und das nächstfolgende entspringt nicht aus dem vorhergehenden, sondern mit diesem zugleich aus dem gemeinschaftlichen Mittelpunkt, dem Charakter des Helden, der dann im vollen Kreis der Makamen seine volle Entwickelung gefunden hat. Man sieht die Handlung nicht fortschreiten, und doch ist zuletzt das Ziel erreicht; die Darstellung geht nicht vorwärts, sondern dreht sich im Kreise. Die Anordnung ist also planetarisch, oder auch ausstrahlend wie die Blätter einer Palme. Und wie nicht jedes Palmblatt einen vollen Fruchtbüschel unter sich hat, so ist auch nicht jede einzelne Makame gleich wichtig für die Entwicklung des Ganzen; einige sind wesentlich Momente, andere Zugaben und Füllungen“*). Man darf hier fast alles Gesagte auf die Visionen unseres Weissagungsbuches übertragen. Ohne das Verständniß dieser Art wird man auch alttestamentliche Schriften wie das Buch Hiob oder das Hohelied in ihrem eigenthümlichen Wesen nicht erfassen.

Wir dürfen aber sagen, daß diese kreisförmige Bewegung nicht nur für die Apokalypse, sondern überhaupt für die Schriften dritter Stufe charakteristisch ist. Unter den verwandten Zügen, welche die Vergleichung der Apokalypse und des vierten Evangeliums aufweist, steht wohl diese Eigenschaft im Vordergrund. Man hat von verschiedenen Seiten dem Evangelium zum Vorwurf gemacht, daß ihm die Entwickelung fehle, man hat in der Abgeschlossenheit und Fertigkeit seines sich selbst gleichen Christus ein Merkmal der Ungeschichtlichkeit entdecken wollen.

Wir haben dem gegenüber vielmehr zu sagen, daß in dieser Art das Wesen der Schriften dritter Stufe zur Erscheinung kommt und sich also gerade ihre Aechtheit erweist. Schon dem Hebräerbrief gilt es gegenüber

*) Die Verwandlungen des Abu Seid von Serug oder die Makamen des Hariri von Friedrich Rückert. Vierte Auflage. Stuttgart, 1864. S. IX und X des Vorwortes.

dem geschichtlichen und wechselnden Priesterthum Aarons das bleibende und unveränderliche Hohepriesterthum Christi darzustellen, das unter dem Bilde des Melchisedek auftritt, von welchem es heißt: „vaterlos, mutterlos, ohne Geschlechtsregister, ohne Lebensanfang', ohne Lebensende, Priester auf immerdar: darin aber ähnlich dem Sohne Gottes" (7, 3). So offenbart sich in der Apokalypse der Gott, welcher ist und war und sein wird, der da ist das A und das O, der Ewige und der Christus, welcher ist der erste und der letzte, der zwar todt war, nun aber lebt von Ewigkeit zu Ewigkeit (1, 8. 17. 18). Auch in unserem prophetischen Buch zeigt sich als wesentlicher Gegenstand des Schauens das Ewige, daher wir in der That nach Bengels treffender Aufforderung als candidati aeternitatis an dasselbe herantreten sollen. Wenn wir daher gesagt haben, Inhalt der Offenbarung sei „das Ende der geschichtlichen Entwickelung des Reiches Gottes", so dürfen wir ebensowohl sagen: dies sei das ewige Ziel, oder die Ewigkeit als Ziel dieser Entwickelung sei ihr Inhalt. So ist denn auch Inhalt des vierten Evangeliums das Leben des Menschen Jesus Christus, sofern derselbe identisch ist mit dem, der da war im Anfang und bei Gott war und selbst göttlichen Wesens war, der nicht selbst geworden ist, durch den vielmehr Alles geworden ist, was geworden ist, und der dennoch Fleisch ward, um nach seinem ewigen göttlichen Wesen innerhalb der Menschheit sich zu offenbaren (1, 1 ff. 14).

Wie nun diese Schriften zu ihrem eigentlichen Inhalt und Gegenstand die Ewigkeit haben, so zeigt denn auch ihre Erscheinung in hervorragender Weise den Charakter der Einheitlichkeit. Der Manichfaltigkeit irdischer Beziehungen gegenüber, wie sie ein synoptisches Evangelium oder z. B. der erste Korintherbrief des Paulus zeigt, ist es hier Ein großer ewiger Gedanke, der sich nach seinen wesentlichen Seiten explicirt. So begreifen wir denn, daß der Prophet Johannes den ganzen Inhalt seiner Offenbarung an Einem Tag geschaut hat (1, 10). Dieser Inhalt ist eben nicht ein Mancherlei und geschichtliches Nacheinander, sondern ein Einheitliches, das sich dann organisch auseinanderlegt oder von verschiedenen Standpunkten aus angeschaut vorgestellt wird. Das führt uns denn auf die Frage, wie sich die künstlerische und höchst kunstvolle Anordnung unseres Werkes zu dem prophetischen Schauen des Sehers verhalte.

Darüber kann ja kein Zweifel sein, daß die Anlage des prophetischen Buches eine ganz und gar durchdachte, unter dem Gesetz von bestimmten heiligen Zahlen stehende ist. Nach diesen Zahlen reiht sich Gesicht an Gesicht und Gesichtreihe an Gesichtreihe, wie in einem Drama Scene an

Scene und Akt an Akt. Hat man darum die Apokalypse geradezu für ein Drama ausgeben wollen, so sollte von diesem Gedanken, abgesehen von allem anderen, schon der Eine Umstand abhalten, daß wir eben keine Entwickelung vor uns sehen, wie sie doch zum Wesen eines Dramas gehört. Während man also die Vergleichung mit dem höchsten Kunstproduct der indogermanischen Völker nur mit Vernachlässigung des eigenthümlichen Wesens der Prophetie durchführen könnte, dürfen wir dagegen eine Analogie nicht übersehen, die uns das Verhältniß des prophetischen Schauens und der kunstreichen Ausführung unseres Buches erkennen läßt. Die letztere widerspricht nämlich jenem prophetischen Ursprung keineswegs, sowenig die künstlerische Ausführung der dichterischen Inspiration zuwider ist. Liegt ja auf diesem Gebiet die Thatsache vor, daß gerade die höchste dichterische Begeisterung, wie wir sie bei dem lyrischen Dichter voraussetzen, auch die kunstvolle Form fordert. Wie nun aber bei dem Dichter die dichterische Conception und Intuition von der gestaltenden Ausführung zu unterscheiden ist, so werden wir eine entsprechende Unterscheidung auch auf prophetischem Gebiete zu machen haben. Paulus sagt 1 Kor. 14, 32. 33: „Prophetengeister sind Propheten unterthänig; denn Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern der Harmonie" (*πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται· οὐ γάρ ἐστιν ἀκαταστασίας ὁ θεὸς, ἀλλ' εἰρήνης* vgl. Apok. 22, 6). Das dürfen wir auch auf die vorliegende Frage anwenden. So haben wir freilich einen doppelten Zustand des Propheten zu unterscheiden, den einen, in welchem er sich über sich selbst hinausgehoben und wesentlich empfangend wußte, den anderen, in welchem er selbstthätig das Empfangene zu gestalten hatte. In jenen Zustand trat der Prophet durch das *γενέσθαι ἐν πνεύματι* (1, 10; 4, 2); es war ein einheitliches Schauen, vergleichbar der dichterischen Intuition; daher es auch an jenem Tage nur zweimal stattgefunden hat, indem der Prophet zu schauen bekam, was er in den zwei Theilen seines Buches auseinandergelegt hat (1, 10; 4, 2). In dieser Gestaltung und Ausführung jener Schauungen war denn der *νοῦς*, der unterscheidende ordnende Sinn des Sehers thätig, darum derselbe sich auch für das Verständniß seiner Gesichte auf diesen Sinn der Leser beruft (13, 18; 17, 9). Wie daher der Apostel in der korinthischen Gemeinde für die Glossolalie, welche „*ἐν πνεύματι*" geschieht (1 Kor. 14, 14), eine Auslegung fordert, welche „*ἐν νοΐ*" stattfindet (14, 15), so haben wir auch in unserem Propheten die doppelte Thätigkeit vorauszusetzen. Dort vertheilte sie sich freilich auf ver-

schiedene Personen, hier geschah sie von dem Einen Subjekt, aber in verschiedenen Zeiten und in verschiedener Geistesverfassung.

Ueberblicken wir zum Schluß die Anordnung unseres Buches.

Zunächst schließt sich der äußeren Form nach die Offenbarung an die Sendschreiben des Neuen Testamentes an (1, 4; 22, 21). Das Buch beginnt mit einem Anfangs- und einem Schlußgruß an die Leser, nämlich die sieben Gemeinden des vorderen Kleinasiens (1, 11). Aber der Verfasser hat diese schriftstellerische Form nicht willkürlich gewählt, sondern weil er von seinen Gemeinden getrennt an diese Form gewiesen war (1, 9. 11). Wir dürfen aber zugleich annehmen, daß er sein Werk dadurch an die Sammlung der Sendschreiben anreihen wollte, die damals schon in der Bildung begriffen war. So besteht denn auch der erste Theil der Schrift in einem Gesicht, welches dem Propheten sieben Sendschreiben an jene Gemeinden übergibt. Schon durch diese Form scheidet sich der erste kürzere Theil des Buches von dem zweiten größeren Theil, wie der Verfasser auch an diesen zwei Punkten hervorhebt, daß ihm eine Offenbarung zu Theil geworden sei (1, 10; 1, 10—3, 22; 4, 2; 4, 1—22, 20).

Während nun der erste Theil auch dem Inhalt nach sich an die zweite Stufe neutestamentlichen Schriftthums anlehnt, erhebt sich der Haupttheil ganz und gar in das Wesen der dritten Stufe.

Wir wissen, daß das Sendschreiben seinem Inhalt nach sich wesentlich auf die Gegenwart bezieht. So ist nun auch nicht zweifelhaft, daß die sieben Briefe der Apokalypse von den wirklich vorhandenen Zuständen der christlichen Gemeinden des vorderen Kleinasien ausgehen. Auch darin treffen sie mit den Paulinischen Sendschreiben zusammen, daß sie an Gemeinden gerichtet sind, die überwiegend aus Heidenchristen bestehen; ja man darf sagen, an die kleinasiatische Christenheit, die durch den Heidenapostel berufen war. Dagegen bezieht sich der prophetische Haupttheil des Buches auf die Zukunft und läßt im Zusammenhang damit die judenchristliche Gemeinde der Endzeit in den Vordergrund treten.

In den Sendschreiben überwiegt die Ermahnung den weissagenden Inhalt. Hierin beruht nun auch der wesentliche Unterschied des ersten und zweiten Theils. Beide Theile sind durchaus nicht nebengeordnet, sondern der große prophetische Haupttheil erbaut sich auf der Grundlage des ersten Theiles. Und so sehen wir hier aufs Deutlichste angezeigt, was unsere Gesamtanschauung über den Zusammenhang der drei Stufen neutestamentlichen Schriftthums so stark betont, daß wie die zweite Stufe sich

nur auf die erste, so wiederum die dritte sich nur auf die zweite gründen konnte. Sucht man aber noch nach einem Rückblick aus den Sendschreiben auf den Inhalt der ersten Stufe, so wird man ihn 1, 5, 6, 18 finden.

Indem nun Sendschreiben mit ihrem ermahnenden Inhalt an die Spitze der Weissagung gestellt wurden, erhellt zunächst, daß die Enthüllungen, welche dem Seher zu Theil werden, ganz und gar auf sittlichem Grunde ruhen und einen sittlich-religiösen Zweck haben. Es gilt nicht durch Aufdeckung der Zukunft irgend ein besonderes Streben zu befriedigen. Es gilt das Wohl und Wehe der Gemeinde die sich als das Salz der Erde weiß. Wenn nun die Gemeinde durch die Weissagung nicht vor Allem in diesem ihrem Wesen gefördert wird, welches durch Festigung derer, die auf dem guten Weg sind und durch die Bußpredigt an die geschieht, die diesen Weg verlassen haben — so kann ihr die lediglich intellektuelle Aufklärung über ihre Zukunft nichts nützen. Nur als die im wahren Glauben und in der Heiligung stehende ist die Gemeinde das Subjekt, welches die Offenbarung der Zukunft empfangen soll. Das sagt denn also unser Buch durch die Voranstellung der Sendschreiben an die sieben Gemeinden des vordern Kleinasiens. Indem aber der Prophet sieben Gemeinden mit ihren eigenthümlichen Zuständen auswählt, damit sie als Vertreter der Gesamtkirche die ersten Empfänger der Weissagung seien, erhebt er dieselben über die geschichtliche in die prophetische Bedeutung. Schon die Zahl zeigt dies an. Nicht zufällig sind es diese Gemeinden, an die sich der Prophet wendet. Sondern die wesentlichen Zustände religiös-sittlichen Lebens treten darin auf, wie sie der Weissagung vom Ende der Dinge gegenüber in Betracht kamen. Daher verbreiten sich die Sendschreiben nicht über Gemeindeangelegenheiten, die für den geschichtlichen Bestand derselben sonst von Wichtigkeit sind; es gilt ihnen weder Förderung in der Erkenntniß, noch in der gemeindlichen Ordnung, wie wir das in Paulinischen Briefen finden. Die Gemeinden werden dem gegenüber gestellt, der da sagt: ich komme bald, und ich stehe vor der Thür (3, 11. 20, und der mit seinen Flammenaugen sie durchschaut, wie sie vor ihm bestehen werden. So hat denn die Gemeinde wie in dem Haupttheil der Apokalypse die Angabe der Zeichen der Zeit, an denen sie das Nahen des Endes der Dinge erkennen soll, so in den Sendschreiben den sittlich-religiösen Maßstab, an welchem sie messen soll, ob sie geschickt sei, den Herrn zu empfangen. Dieser Maßstab hat aber ebenso für das Ende der Dinge seine Giltigkeit, weil der Anfang der kirchlichen Entwickelung für das prophetische Auge dieselben Gefahren dar-

bot, wie sie durch die ganze Geschichte der Kirche hindurch sich erstrecken und am Ende erst ihre ganze Furchtbarkeit erreichen werden. Es ist vornehmlich, um nur diesen einen Zug anzuführen, die Gefahr eines ethnisch und weltmäßig gemachten Christenthums, wie es unter dem prophetischen Bilde der Verführung des Bileam und der Isebel vorgestellt wird (2, 14. 20 ff). In ähnlicher Weise haben ja die Paulinischen Briefe Giltigkeit für die Dauer der Entwickelung der Kirche, indem sie die Abhülfe der wesentlichen Gefahren enthalten, denen die Kirche innerhalb ihrer Geschichte begegnet. Daß übrigens auch die Paulinischen Briefe gerade an sieben Gemeinden gerichtet sind und dadurch gewissermaßen eine prophetische Bedeutung angezeigt wird, hat schon das alte kanonische Verzeichniß der römischen Kirche herausgefunden, welches unter den Namen des Muratorischen Kanon bekannt ist.*)

Von K. 4—22 erstreckt sich der prophetische Haupttheil der Apokalypse. Hier laufen nun Visionenreihen einander in der Weise parallel wie dies oben beschrieben worden ist. Die erste Reihe bilden die Siegelgesichte (K. 6), eingeleitet durch ein Gesicht allgemeineren Inhaltes (K. 4 und 5) und gefolgt von einem abschließenden Gesicht (K. 7) Nachdem der Seher die himmlische Gerichtsversammlung (K. 4) und Christum als den Herrn des Weltgeheimnisses (K. 5) geschaut hat, begibt sich vor ihm in großen Schritten die Weltentwickelung (K. 6). Die Rettung der Gemeinde und zwar der Judenchristen wie Heidenchristen bildet den Schluß (K. 7). Mit K. 8, 1 geht die erste Reihe von Gesichten zu Ende. Es folgt die zweite Reihe, die Posaunengesichte (K. 8, 2— 11, 19). Sie enthalten die Strafgerichte und die Bußpredigt, durch welche die Welt auf das Endgericht vorbereitet wird (K. 8, 2—9, 21; K. 10, 1—11, 19).

Es folgt die dritte und letzte Reihe der Gesichte (K. 12—22). Sie ist die umfassendste und reichhaltigste und das eigentliche Ziel der Offenbarung. Hier treten die Mächte der letzten Zeit auf, in ihrer gegensätzlichen Art und in ihrem Kampf gegen einander. Den Mittelpunkt bildet auch hier, wie in den früheren Reihen, ein Siebend von Gesichten; es

*) Cum ipse beatus apostolus Paulus sequens praedecessoris sui Johannis ordinem nonnisi nominatim septem ecclesiis scribat ordine tali: ad Corinthios prima, ad Ephesios secunda, ad Philippenses tertia, ad Colossenses quarta, ad Galatas quinta, ad Thessalonicenses sexta, ad Romanos septima, verum Corinthiis et Thessalonicensibus licet pro correptione iteretur, una tamen per omnem orbem terrarum ecclesia diffusa esse dignoscitur Et Johannes enim in apocalypsi licet septem ecclesiis scribat, tamen omnibus dicit."

sind die letzten Schläge, welche das Gericht bringen: die 7 Zornschalengesichte (K. 16). Nachdem denn der Kampf zu seinem Ende gediehen ist und damit der alte Aeon, kann die Enthüllung des neuen Himmels und der neuen Erde, also der Beginn des neuen Aeon eintreten (K. 21. 22). —

Viertes Kapitel:

Inhaltsangabe der Apokalypse.

Der Eingang des Buches (1, 1—8) enthält die Ueberschrift (V. 1—3), die Zueignung (V. 4—6) und das Thema (V. 7 8): „Siehe, er kommt mit den Wolken und wird ihn sehen jedes Auge und die ihn gestochen haben" u. s. w. Der erste Theil enthält die sieben Sendschreiben, in welchen mit Rücksicht auf die gegenwärtigen und thatsächlichen Zustände die rechte Gesinnung geschildert wird, in der die Gemeinde die Weissagungen aufnehmen soll. Die Sendschreiben enthalten Ermahnungen, welche der Kirche aller Zeiten gelten. Sofern die Kirche sich dieselben gesagt sein läßt, ist sie in dem rechten Stande, das zu erwarten, was das Buch von Weissagungen enthält. Wie die ganze heilige Schrift bietet auch die Apokalypse kein Wissen von göttlichen, himmlischen und zukünftigen Dingen, das da irgend auf sich selbst ruhte und seinen Werth in sich selbst hätte. Alle Offenbarung Gottes, wie sie die heilige Schrift enthält, ist nur geschehen zur Erlösung von der Sünde, und was sie von Wissenschaft verborgener Dinge darreicht, das dient allein jenem Einen großen Zweck. Wem es darum nicht um Vergebung seiner Sünden zu thun ist, für den hat die Weisheit in Christo gar keinen Sinn; ihm ist sie eine Thorheit und soll es ihm sein. Gott will seine Perlen nicht den Säuen vorwerfen noch seine Heiligthümer den Hunden. Diese allgemeine Art der göttlichen Offenbarung hat denn auch unser Buch und spricht sie in den 7 Sendschreiben aus. Dieselben stellen gewissermaßen die enge Pforte dar, durch welche hindurchgehen muß, wer zu der Offenbarung zukünftiger Dinge

kommen will. Da heißt es also z. B. an die Gemeine zu Laodicea: „Ich weiß deine Werke, daß du weder kalt noch warm bist; ach daß du kalt oder warm wärest! weil du aber lau bist und weder kalt noch warm, werde ich dich ausspeien aus meinem Munde. Du sprichst: ich bin reich und habe gar satt und bedarf nichts, und weißest nicht, daß du bist elend und jämmerlich, arm, blind und bloß“ (3, 15—17). So gilt es dieser Weissagung nicht zunächst Aufklärung des Verstandes, Befriedigung der Wißbegierde, noch weniger praktischen Nutzen, wie das die Aufgabe der sogenannten modernen Wissenschaft ist, sondern die Besserung des Herzens. Darin unterscheidet sich auch die göttliche Weissagung und wahre Prophetie von allen Orakeln und Zeichendeutereien der alten heidnischen Völker, daß sie nicht den Nutzen des sündigen Menschen, die Vermehrung vergänglichen Besitzes zum Zweck hat, sondern die Rettung der unsterblichen Seele.

Zuerst nun schaut der Seher (K. 4) die göttliche Gerichtsversammlung im Himmel, Gott umgeben von den heiligen Engeln und den Vertretern aller irdischen Kreatur. Wie der Anfang der Geschichte geht auch das Ende von dem allmächtigen Gott aus, welchem die unsichtbaren Geister dienen und alle sichtbare Kreatur.

In einem folgenden Gesicht (K. 5) erscheint sodann Christus der Gekreuzigte, unter dem Bilde eines Opferlamms, als der, welcher allein das Geheimniß der vollkommnen Erlösung der verklärten Welt enthüllen und die Wiedergeburt aller Dinge, die Neuschöpfung Himmels und der Erden herbeiführen kann. Dies Geheimniß erscheint unter dem Bilde eines mit sieben Siegeln verschlossenen Buches.

Endlich von K. 6 an tritt die erste große Reihe von Gesichten auf, mit denen die eigentliche Offenbarung der prophetischen Geheimnisse anhebt. Es sind die sogenannten Siegelgesichte, weil durch Oeffnung eines Siegels von jenem geheimnißvollen Buch ein Gesicht erscheint, das dem Inhalt dieses Buches, der seligen Wiedergeburt aller Dinge, näher führt. Wir dürfen die Siegelgesichte als den großen umfassenden Grundriß des Gegenstandes der Weissagung ansehen, in welchen hernach die farbenreiche Ausführung des Einzelnen hineingetragen wird.

In den vier ersten Siegelgesichten treten die vier apokalyptischen Reiter auf. Zuerst ein weißes Roß und sein Reiter bewaffnet mit dem Bogen und geschmückt mit dem Siegerkranz. Es ist derselbe Reiter, der am Ende unsres Buches auf weißem Triumphatorrosse erscheint (19, 11 ff). Dort aber mit einem Gewande in Blut getaucht. Da ist es Christus,

wie er zum letzten Gerichte über die abgefallene Welt erscheint. Hier ist es Christus, wie er als der sanftmüthige und dennoch sieghafte im Worte Gottes, in der Predigt des Evangeliums vom Kreuz die Welt durcheilt. Die Pfeile seines Bogens sind die Worte der Predigt des Evangeliums, wie sie das menschliche Herz treffen; sieghaft, weil Offenbarung der ewigen Liebe Gottes, sieghaft an denen, die sich bekehren und an denen, die sich verstocken. Diesem ersten Reiter dienen die drei anderen. Zuerst ein blutrothes Roß. Sein Reiter empfängt ein Schwert und die Macht, den Frieden von der Erde wegzunehmen. Das ist der Krieg. Ein drittes Roß, schwarz von Farbe; sein Reiter hält eine Waage. Das ist die Theurung. Ein viertes fahles Roß; sein Reiter heißt der Tod.

So sagen diese Gesichte: das Wort Gottes durcheilt siegreich die Welt. Ihm dienen Krieg, Theurung und Sterben. Denn wenn Gott Krieg, Theuerung, Seuchen und Pestilenzen auftreten läßt, so haben diese Plagen ihren Zweck nicht in sich selbst, sondern sollen dem Evangelium den Weg bereiten. Dies alles also muß geschehen, ehe das Ende kommt. Denn es muß das Evangelium verkündet werden aller Kreatur, ehe Christus wiederkommt; und die Gläubigen sollen nicht erschrecken durch Krieg und Kriegsgeschrei, durch Hunger und Pesten und Erdbeben hie und da. Noch ist das Ende nicht da. Also redete Christus vor seinem Tode zu seinen Jüngern (Matth. 24, 6—14); unser Seher stimmt damit überein. — Näher nach dem Ende führt uns ein fünftes Gesicht. Als das fünfte Siegel geöffnet wird, sieht der Seher unter einem Brandopferaltar die Seelen der Märtyrer, die geschlachtet worden sind um des Wortes Gottes willen. Das Blut der Opferthiere ward zu Füßen des Altares gegossen. So schreit das Blut der Bekenner Jesu, das die ungläubige Welt vergossen, zu Gott um Rache. Dies Gesicht versetzt uns in das Ende der Geschichte des Reiches Gottes. Auch darin werden Anfang und Ende einander ähnlich sein, daß die Zeiten des Martyriums wiederkehren. In unserem Gesicht aber heißt es: daß erst die Zahl der Märtyrer voll werden muß, ehe das Ende kommen kann.

In einem sechsten Gesicht tritt nun das Ende selbst auf. Ein großes Erdbeben entsteht. Die Sonne ward schwarz wie ein härenes Trauergewand und der Mond ward wie Blut, und die Sterne des Himmels fielen auf die Erde, gleichwie ein Feigenbaum seine Feigen abwirft, wenn er von großem Winde bewegt wird; und der Himmel entwich wie ein Blatt, das zusammengerollt wird, und alle Berge und Inseln wurden bewegt aus ihren Oertern. Und die Könige auf Erden und die Gewalt-

haber und die Heeresobersten und die Reichen und die Starken und alle Knechte und Freie verbargen sich in den Klüften und Felsen der Berge und sprachen zu den Bergen und Felsen: Fallet über uns und verberget uns vor dem Angesichte des, der auf dem Stuhle sitzt, und vor dem Zorn des Lammes, denn es ist kommen der große Tag seines Zorns und wer kann bestehen? — Wenn die Verfolgung der Bekenner Christi ihre Höhe erreicht haben wird, dann bricht das Ende herein; und zwar in der für die Welt schrecklichsten Gestalt. Die ganze Natur, die die Welt dann durchforscht haben wird, die sie meint wie ein Uhrwerk zu verstehen, deren Erscheinungen alle in die festen Naturgesetze eingefangen sind, so daß über ihren Gang gar kein Zweifel mehr sein wird, diese Natur wird sich plötzlich in ihren Grundfesten bewegen. Die von Menschen entdeckten Naturgesetze, die eben weil sie von Menschen erfunden sind für das Höchste, das Göttliche geachtet werden, sind für unabänderlich erklärt. Der lebendige und allmächtige Gott, der Himmel und Erde gemacht hat, ist aus der Natur hinausgethan; vergessen ist, daß diese Erde nicht also bleiben soll, wie sie ist, sondern verklärt werden soll; vergessen ist, daß auch diese Erde durch gewaltige Revolutionen hindurch gegangen ist. So bricht nun dadurch das Ende herein, daß die von Menschen erfundene Gottheit, das Naturgesetz, wie sie es verstehen, nicht mehr im Regimente sitzt. Denn die Erde wird nicht mehr fest unter den Füßen stehen; die Sonne verliert ihren Schein, des Lichtes Quelle wird Finsterniß: des Mondes milder Glanz verwandelt sich in entsetzenvolle Blutfarbe. Des Himmels ewige Sterne, die Urbilder der Stetigkeit und Harmonie, werden aus ihren Bahnen gerissen, wie wenn der Sturmwind unzeitige Feigen abschüttelt. Wenn endlich Alles wankt, was vorher fest war, dann wird sich der Trost der Ungläubigen in die feigste Furcht verkehren. Zu den Bergen und Felsen rufen sie: Fallet über uns und verberget uns vor dem Zorne des Lammes! Der sich für die Welt hat schlachten lassen, der kommt jetzt zum Gericht. Und gerade weil er als das Lamm, das der Welt Sünde trägt, die Offenbarung der Liebe ist, so ist er nun den Verächtern der göttlichen Gnade die Offenbarung des göttlichen Zornes. Die Gläubigen aber wissen, daß sich ihre Erlösung naht; sie wissen, daß dies die Wehen sind, in denen die Natur ihrer Verklärung entgegenkreist. Sie wissen, daß in solchen Bewegungen die Natur frohlockend sich anschickt, den Herrn der Verklärung zu empfangen, wenn die Berge hüpfen wie die jungen Lämmer.

Daß die Gläubigen vor diesem Weltsturm geschützt werden und die

Art der Gemeine der letzten Zeit schaut der Seher in einem Zwischengesicht K. 7. Es wird eine judenchristliche Gemeine vorhanden sein, auszurichten den Willen Gottes in dieser letzten Zeit. Dieselbe wird als Eigenthum Gottes versiegelt und in symbolischer Zahl wird gezeigt, daß auch nicht Einer fehlen darf (7, 1—8). Dagegen wird eine furchtbare Drangsal über die Heidenchristen hereinbrechen. Der Seher schaut, wie ihre Märtyrer vor Gottes Thron erscheinen, um Erquickung für ihr Leid zu empfangen. Wie sich diese Thatsachen zu einander verhalten, lassen die späteren Visionenreihen näher erkennen. Indem dann das siebente Siegel geöffnet wird, tritt die Sabbatstille der künftigen Welt ein, das sprachlose Verlorensein in die Herrlichkeit derselben, die noch in keines Menschen Herz, Auge und Ohr gekommen ist (8, 1).

Es ist die erste Reihe von Gesichten zu Ende gekommen. In allgemeinen Umrissen, im weitesten Rahmen schildert sie den Gang des Reiches Gottes zu seinem ewigen Ziele.

Aber nicht ohne Vorzeichen und Warnungen bricht das Ende über die ungläubige Welt herein. Jenem Einbruche des Endes, jenem Kommen des jüngsten Gerichtes gehen Strafgerichte voraus, welche die Welt, die ungläubige und in ihren Sünden dahin lebende Menschheit zur Buße bringen sollen. Diese Strafgerichte der letzten Zeit, welche den Menschen, die sich nicht durch Gottes Güte zur Buße leiten ließen, das Endgericht ankündigen, treten in der folgenden Reihe von Gesichten auf (8, 2—11, 19). Es sind die sogenannten Posaunenvisionen. Die Posaune ist nach alttestamenlicher Vorstellung das zum Streit oder Gericht erfundene Instrument. Sieben Engel treten mit Posaunen auf; und auf den Schall derselben sieht der Seher die Gesichte.

Beim ersten Posaunenton tritt ein Hagelwetter auf, welches das Drittheil der Erde an Bäumen und Gräsern versehrt. Im zweiten Gesicht stürzt es wie ein brennender Berg ins Meer, das wie Blut wird und das Drittheil seiner lebenden Geschöpfe und der Schiffe verderben läßt. Im dritten Gesicht fällt es wie ein sinkender Stern, in Funken verstiebend, auf Ströme und Wasserquellen und vergiftet sie. Davon sterben viele Menschen. Endlich im vierten Gesicht werden Sonne, Mond und Sterne betroffen, sodaß sie zu einem Drittheil ihre Wärme und ihr Licht verlieren. Mit alledem will gesagt sein: Die Natur, die uns als ewig jung und ewig frisch, die uns als unerschöpflich an Leben und Gesundheit er-

scheint, beginnt zu erkranken, wenn auch ihre Zeit gekommen ist. Denn wer wagt es zu sagen, daß die Natur müsse ewig leben, da ihre Geschöpfe allesamt vergänglich sind? Auch ihr langes Leben wird ein Ende haben; auch ihre Gesundheit wird sich erschöpfen.

In Hagelwettern erscheint es dem Seher zuerst: „Hagel mit Feuer vermischt." Wie Fieberanfälle, in denen Frost und Hitze wechselt; das Pflanzenreich erleidet den Schaden. — Dann beginnt das Meerwasser zu kranken, wie das Herzblut eines erkrankenden Leibes. Das nie faulende Meer, das immer frische will zu einem verwesenden Pfuhle werden. Davon sterben die Seethiere, und die handeltreibenden Nationen leiden; denn die Dünste des Meersumpfes verderben die Schiffe. — Im dritten Gesicht erfaßt die Krankheit Ströme und Wasserquellen, die Adern des großen Erdenleibes. Das Wasser wird vergiftet und Krankheiten folgen dem Lauf der Ströme. — Endlich trifft die Plage auch Sonne, Mond und Sterne. Die ganze Schöpfung erkrankt allmählig, da sich das Ende der Dinge naht. Mit dem Wachsthum der Sünde hebt sich auch das Wachsthum des Todes, und wie die ganze Natur der Krankheit, der Vergänglichkeit und dem Tode unterworfen ist um der Sünde des Menschen willen, so erfaßt das Vorzeichen des Sterbens endlich auch die fernen, ewig jung erscheinenden Gestirne, die entferntesten Zeugen der Sünde.

Doch alle diese Plagen haben noch ihr Maß; es heißt, daß sie sich nur auf ein Drittheil erstrecken; nur das Vorzeichen des Endgerichts sind sie, und ihr Zweck ist Bekehrung der sündigen Welt.

Das gilt endlich auch von den beiden letzten schrecklichen Strafgerichten, welche das fünfte und sechste Posaunengesicht zeigt. Sie treffen unmittelbar die Menschenwelt. Eine dämonische Heuschreckenschaar steigt aus dem Abgrund, dem Reiche der Verwesung empor und peinigt die Menschen also, daß sie den Tod suchen, ohne ihn finden zu können. Die Qual wird sein wie die Pein des Skorpionenstichs. Wie die Pest aus dem Reiche der Verwesung stammt, so auch die furchtbare Krankheit, die sich dem Seher unter dem Bilde dämonischer Heuschrecken darstellt; zahllos und unentrinnbar wie diese, peinvoll wie Skorpionenstich. Die dämonische Macht, die über sie herrscht, heißt Abaddon oder griechisch Apollyon, d. i. Macht der Verwesung.

Bis zum Tode steigert sich das Strafgericht in der folgenden Vision. Der Seher sieht ein dämonisches Reiterheer in Schwefelfeuerfarbe, aus den Mäulern der Rosse schlägt die Schwefellohe hervor. Jenseit des Eu-

phrat, heißt es im Gesicht, wurden die vier bösen Engel gelöst, die vorher gebunden waren. Wir denken daran, daß die furchtbaren Pestilenzen von Osten kommen, von der Wiege des Menschengeschlechts, und dem Laufe der Sonne folgen, wie dieses selbst. Seitdem die wilden Reiterhorden ein Ende genommen haben, die einst von jenseit des Euphrat nach dem Westen zogen, wie Hunnen und Mongolen, jene alten Gottesgeißeln, ziehen als Gottes Strafvollstrecker die Pestilenzen aus dem Orient. Ihre letzte Erscheinung ist die Cholera, deren Heimat Indien ist. Wir sehen diese Mächte nicht; wir fühlen und erfahren sie nur. Der Seher sieht sie als dämonische Reiterschaaren, zahllose; das Feuer der Verwesung lodert aus den Mäulern ihrer Rosse.

Alle diese Strafgerichte Gottes, Vorzeichen des Endgerichts, sollen die ungläubige und abgefallene Welt zur Buße bringen (9, 20. 21). Noch ist Bekehrung möglich. Denn noch ist nicht das Ende da. Aber nicht nur Gottes Strafgerichte predigen der Welt, sondern auch die Gemeinde der Gläubigen, die Kirche Jesu Christi. Welcher Art ist ihr Verhältniß zur ungläubigen Menschheit und zu den Plagen, die die Welt treffen? Diese Fragen beantworten zwei eingeschobene Gesichte (Kap. 10 u. 11), zu der Reihe der Posaunenvisionen sich verhaltend, wie die Zwischenvisionen K. 7 zu der Reihe der Siegelgesichte. Was der Seher jetzt über das Gericht, das sich auch an der Kirche vollziehen muß zu ihrer Vollendung, zu hören bekommt, das ist gar bitter für seinen natürlichen Menschen, wenn auch süß für seinen geistlichen Menschen. Wie schwer das der Kirche Gottes eingehen werde, was der Seher nun von ihr weissagen soll, erfährt er in der Vision zuerst an sich selbst (K. 10). Es folgt sodann das Hauptgesicht (K. 11).

Nicht nur von jenen allgemeinen Weltplagen, welche die vier ersten Posaunenvisionen enthielten, ward die Kirche Gottes mitbetroffen — obwohl sie jenen dämonischen Machtwirkungen der fünften und sechsten Vision durch ihr Ausscheiden aus dem Weltreich entzogen sein wird — sondern es tritt in dieser letzten Zeit die große Scheidung der Welt und der Gemeinde Gottes ein, welche zugleich der große Abfall und die damit gegebene große Bedrängniß sein wird. Die Dauer dieser schweren Zeit wird durch die in der Apokalypse häufig auftretende symbolische Zahl „der drei und eine halbe Zeit" ausgedrückt, womit als der Hälfte der Siebenzahl gesagt sein will, was Christus Matth. 24, 21. 22 ausspricht: „Wenn diese Tage nicht abgekürzt würden, so würde kein Fleisch selig." Es tritt

die letzte Entscheidung ein, d. i. eine wirkliche Scheidung des Reiches Gottes und des Weltreiches; von dem erstern wird abgethan, was nicht wahrhaft zu ihm gehört.

In dieser Zeit schenkt Gott seiner Gemeinde zwei Propheten, wie einst dem Volke Israel in Aegypten den Moses und Aaron. Im Geiste und in der Kraft Christi geschieht ihre Predigt mit Wundern und Zeichen. Wie vor der Zerstörung Jerusalems und der Zerstreuung Israels in die große Verbannung die Heimsuchung Gottes in Christo stattfand, wie der Erlöser die Kinder Jerusalems versammeln wollte, gleich als eine Henne ihre Küchlein versammelt unter ihre Flügel, so hebt noch einmal die Bußpredigt an, bevor eintritt der große und schreckliche Tag des Herrn. Aber wie die Propheten und Apostel Jesu damals getödtet worden, daß ihr Mund, der Israel an seine Sünde mahnte, stumm wurde (Matth. 23, 34. 35), so werden auch jene Propheten der letzten Zeit stumm gemacht werden. Es wird das aber geschehen von Seiten des gottlosen Weltherrschers, des Antichrists. Zwar wird sich Christus, der Auferstandene, auch im Tode dieser seiner letzten Zeugen erweisen; er wird sie auf wunderbare Weise zu sich in den Himmel nehmen; aber wenn auch die Kirche der letzten Zeit sich bekehren wird und jene Wunder und Zeichen ihr zur Stärkung des Glaubens dienen, wie die Auferweckung Jesu der Gemeinde der ersten Zeit, so wird die ungläubige Welt nicht umkehren, so wenig wie Israel nach der Auferstehung des Herrn. In der siebenten Posaunenvision endlich tritt das letzte Gericht über die Welt ein, wird aber nicht im Einzelnen geschildert, sondern nur als Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes von den Himmelsbewohnern gepriesen und durch die Erscheinung der himmlischen Bundeslade sinnbildlich dargestellt. Die bis dahin verborgene Gerechtigkeit Gottes ist nun aller Welt offenbar geworden (11, 15—19).

Es hebt hier eine neue Reihe von Gesichten an, welche sich von K. 12 bis K. 19 erstreckt. In denselben treten die Mächte und Gewalten der letzten Zeit auf, welche mit einander im Kampfe liegen und in deren Kampf sich das Ende der Geschichte der Menschheit vollzieht. Es ist der Kampf des Reiches Gottes und Jesu Christi mit dem Reiche dieser Welt, welches von der Schrift als das Reich des Teufels bezeichnet wird; es ist der Kampf des Glaubens und des Unglaubens, alt wie die Geschichte der Menschheit selbst; jetzt kommt die Tragödie der Menschheit zum

Schlusse. Doch bevor uns auf Erden die feindlichen Mächte entgegentreten, öffnet unser Gesicht uns den Himmel. Im Himmel erscheint ein Weib, angethan mit der Sonne und der Mond unter ihren Füßen und auf ihrem Haupte ein Kranz von zwölf Sternen. In gewaltigem Wiederspruch zu dieser himmlischen Herrlichkeit des Sonnenweibes steht die Noth, in der sie sich befindet. In Qualen ist sie, die nur mit der Todesnoth verglichen werden können; denn die Stunde der Geburt ist da. Und ihr gegenüber erscheint ein großer feuerrother Drache mit sieben Häuptern und zehn Hörnern und auf seinen Häuptern sieben Diademe; er schickt sich an, das Kind zu verschlingen, wenn es das Weib geboren haben werde. Und sie gebar den Sohn, der alle Heidenvölker weiden wird mit eisernem Stabe; es ist der von den Propheten geweissagte Messias, Jesus Christus. Und der Seher sieht, wie das Kind hinweggerafft wird aus dem Bereiche des Drachen hin zu Gott und seinem Thron.

Was der Seher im prophetischen Gesichte schaut, hat sich geschichtlich begeben im Leben Jesu. Nur der Unglaube sieht darin eine blos menschliche Geschichte, der Glaube mit prophetischem Auge sieht den Himmel offen und erkennt die ewige Bedeutung jener Thatsachen. Im Hasse der Pharisäer und in der Verkehrtheit des Pilatus waren nicht nur menschliche Mächte thätig; es war die alte Schlange, der Menschenmörder von Anbeginn, dessen Werke zu zerstören Jesus gekommen war, der den Erlöser der Menschheit vertilgen wollte. Als Jesus ans Kreuz geschlagen worden, als alle Jünger ihn verließen, als der, welcher von sich bezeugte: „Meine Speise ist, daß ich thue den Willen dessen, der mich gesandt hat" (Joh. 4, 34) ausrief: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" da war des Teufels Rachen geöffnet, ihn zu verschlingen. Der Vater aber hat ihn hinaufgerettet zu seinem Throne; aufgefahren gen Himmel sitzt er zur Rechten Gottes und wird wiederkommen.

Ebenda stehen wir mit unserem Gesicht. Nicht sowohl vom Sohne, als vom Weibe redet es. Wer ist das Weib? Es ist Israel, das Volk Gottes, Israel nach dem Geist, nicht das ungläubige und verstockte; es ist das Israel, aus dem Christus herkommt nach dem Fleisch. Mit diesem Israel ist die erste Erscheinung Jesu und ist seine Wiederkunft unauflöslich verbunden. Denn nach seinem ausdrücklichen Worte wird er nicht wiederkommen, bis das Volk, das ihn gekreuzigt hat, glauben und mit Hallelujah ihm entgegenrufen wird: „Gelobet sei der da kommt im Namen des Herrn" (Matth. 23, 39). Also das wahre Israel, welchem die Jungfrau Maria angehörte und die Apostel des Herrn (Röm. 11, 2 ff.),

das Israel, das einst am Ende der Zeiten sich bekehren und die Wiederkunft Jesu Christi erfahren wird, schaut der Seher als das Sonnenweib. Trotz der gewaltigsten Nöthe, trotz der Verachtung der Völker, die auf ihm ruht, ist es das Volk des Heils, ist es das Volk, durch welches sich die Verklärung der Welt vermittelt (Röm. 11, 15). Darum erscheint das Weib geschmückt mit aller Herrlichkeit des Himmels.

Wie aber im Gesichte die Geburt und die Himmelfahrt des Weibessohnes zusammenfallen, obwohl ein Menschenalter dazwischenliegt, so schaut der Seher das Israel, welches die erste Erscheinung Jesu erfuhr, und das Israel der zweiten Erscheinung zusammen, obwohl ein halbes Weltalter dazwischenliegt. Im Gesicht aber sind tausend Jahre wie Ein Tag. Mit Israel, das den Herrn geboren, kann nur Israel, das den Herrn mit Hosianna empfangen wird (Matth. 23, 39), zusammengeschaut werden. Dieses Israel nun verfolgt der Drache; doch wird es vor ihm in die Wüste gerettet, wo es die große Drangsal, jene Endzeit überdauert.

Bevor das der Seher auf Erden geschehen sieht, erscheint ein himmlisches Gesicht. Michael, der himmlische Vertreter Israels (Judä 9), führt Streit mit dem Drachen und besiegt ihn. Dieser Sieg kann nur über den Verkläger Israels und den Feind des Reiches Gottes erfochten werden, wenn Israel sich bekehrt hat (12, 10). Denn wie er Hiob, das alttestamentliche Israel, vor Gott verleumdete, so verklagt er vielmehr das ungläubige Israel des Neuen Testaments. Nun hat sich das Volk bekehrt und das Himmelreich will kommen. Satan räumt den Himmel; aber auf Erden verfolgt er die Gemeinde der Endzeit. Da werden dem Weibe die Flügel des großen Adlers gegeben und sie flieht in die einsame Wüste, so daß sie der Drache nicht erreichen kann, und daselbst wird sie von Gott wunderbar erhalten (vgl. 11, 3 ff.). Wie Gott einst Israel aus Aegypten getragen und gerettet hat auf Adlers Fittigen, so geschieht es auch jetzt. In einem späteren Gesicht schaut der Seher die judenchristliche Gemeinde der Endzeit auf dem Berge Zion im Schutze des Lammes (14, 1). Der Drache aber wüthet gegen die Heidenchristen im großen Weltreich. — Durch wen verfolgt der Drache die Gemeinde? Es müssen irdische, menschliche Mächte sein, durch die er selbst unsichtbar wirkt, wie einst durch die Pharisäer, Herodes und Pilatus. Diese irdischen Mächte, die Werkzeuge des Satans, erscheinen in den folgenden Gesichten. Zuerst sieht der Seher aus dem Meer ein wildes Thier aufsteigen mit zehn Hörnern und sieben Köpfen auftauchend, Diademe tragend und Namen der Lästerung. Und das Thier war ähnlich einem Panther, seine Füße wie Bärentatzen, sein

Rachen wie ein Löwenmaul. Und der Drache gibt ihm die Herrschaft über die Welt.

Im alten Testament schon werden die Weltreiche, welche abgefallen von Gott das Menschenwesen auf sich selbst stellen, unabhängig von der Liebe Gottes und der Furcht Gottes, unter dem Bilde von wilden Thieren dargestellt. Es beruht diese Darstellung auf der Erfahrung, daß das Menschenwesen, welches sich gänzlich von Gott emancipirt, zuletzt dem Thierischen verfällt und daß hiegegen alle Kultur und Kunst und Wissenschaft nicht hilft.

So tritt denn die von Gott abtrünnige Menschheit in einem großen Weltreiche vereinigt unter dem Bilde eines Thieres auf. Es ist aber das uralte Streben der gottlosen Menschheit von Nimrods Zeiten an, in einem Weltreiche sich zu vereinigen und mit menschlichen Kräften ein Paradies auf Erden herzustellen. Solcher Versuche zeigt die alte Geschichte mehrere. Vom Propheten Daniel wird das chaldäisch-babylonische Weltreich unter dem Bilde eines Löwen, das medo-persische als ein Bär, das griechische Reich Alexanders des Großen in seiner bunt schillernden Herrlichkeit als ein Panther angeschaut. Seinen Gipfel erreichte dieses Streben im römischen Reich zu Zeiten unseres Sehers. Dieses vereinigte in sich alle Gewalt und Herrlichkeit aller früheren Weltreiche, wie jenes Thier einem Panther glich mit Bärenfüßen und Löwenmaul. Dennoch schaut der Seher die Weltmacht erst in ihrer vollkommen gottwidrigen und abgöttischen Gestalt, wenn ihrem Träger etwas Aehnliches widerfahren sein wird, wie der Tod und die Auferstehung Christi (13, 3), und wenn somit das Politische sich ins Religiöse umgesetzt haben wird. Das ist denn nun, wenn es auch der Seher ganz nahe geschaut hat, noch nicht geschehen, sondern gehört der Zukunft an. Seitdem das Christenthum erschien, ist kein Weltreich wieder aufgetreten, das mit dem antiken verglichen werden könnte. Gott will nicht, daß Ein Volk alle übrigen vergewaltige und ihrer Eigenthümlichkeit beraube. Politisch soll Verschiedenheit und Mannichfaltigkeit auf Erden sein. Als Ein allumfassendes Reich soll die Völker nur umschlingen das Reich, das nicht von dieser Welt ist, der Glaube an Jesum Christum, den Sohn Gottes, in dessen Namen allein ihre Knie beugen sollen alle im Himmel und auf Erden und unter der Erde.

Auch darin werden sich Anfang und Ende der Geschichte des Christenthums begegnen, daß ein Weltreich sein wird. Der Seher schaut am Ende der Zeiten das große Reich, das in widergöttlicher Weise alle Welt

umfaßt und seinen Herrscher, den Antichrist, als das Thier. Er ist das Gegenbild des Lammes, Jesu Christi, dem der Teufel auch die Welt und ihre Reiche anbot. Der hat die Dornenkrone sich gewählt; und die Welt hat ihn ans Kreuz geschlagen. Wenn der Weltherrscher der Endzeit kommen wird, ein Kaiser von Teufels Gnaden, der den Willen der gottlosen Menschheit thun wird, so werden sie ihn anbeten.

Durch Machtwirkung des Satans wird das römische Weltreich, das gefallen ist, wiederhergestellt werden. Es wird in potenzirter Gestalt auftreten, ausgerüstet mit allen Mitteln der christlichen Kultur. Auch diese Wiederkunft des Weltreichs in unbeschreiblich erhöhter Macht und Herrlichkeit wird das teuflische Gegenbild zu dem Wiederkommen des Reiches Jesu Christi darstellen. Dem Menschen nun, dem solche Wiederherstellung des Weltreiches gelingt, wird die Anbetung der Welt zu Theil werden. Es wird das aber um so mehr geschehen, wenn es auch um seine Person etwas Wunderbares sein wird. Denn jede Religion bedarf des Wunders, auch die antichristische. Eine Religion ohne Wunder und Mysterien ist lächerlich und kann nicht leben. Was die Sehnsucht der Völker in ihren Sagen von der Wiederkunft eines großen Weltherrschers ausspricht, das wird durch ein Teufelswunder an dem Weltherrscher der letzten Zeit wirklich werden. Der Teufel wird an ihm ausführen, was er vergeblich von Christo verlangte, daß er sich von des Tempels Zinne herabstürzen und also die Welt ohne Buße zum Glauben bringen solle. Der Antichrist wird vor den Augen der Welt in den Tod gehen, und statt Gottes Engel wird ihn der Teufel in seinen Schutz nehmen und ins Reich der Lebendigen wiederkehren lassen. Damit aber hat die antichristische Religion Alles, wessen sie bedarf. Es ist die Religion des Diesseits und die Lästerung Gottes und des Jenseits überhaupt (13, 6); es ist der Gipfel des Kultus des Genius, den schon Stimmen unserer Zeit als die allein mögliche Religion der Zukunft bezeichnen.

In seinen Diensten erscheint ein zweites Thier, der falsche Prophet. In ihm faßt sich alle Kultur und Wissenschaft, alle Kunst und Industrie zusammen, sofern diese Mächte sich in den Dienst der Sünde und der Gottlosigkeit stellen. Insonderheit ist er der Repräsentant der falschen Religion und Theologie; denn er verführt die Menschen, im Antichristenthum die wahre Anbetung und Religion zu sehen. Jede große, dem wahren Christenthum feindliche Weltmacht verschafft sich solche falsche Propheten, aus der Zahl der Theologen vor Allem. Napoleon der erste aber hat be-

dauert, daß er noch nicht in den Katechismus aufgenommen werden konnte. Die Wissenschaft ist ihrem Wesen nach formal; sie hat ihren Inhalt nicht in sich selbst; sie empfängt ihn vielmehr vom Leben und der Wirklichkeit. So ist es auch mit den höchsten Prinzipien derselben. Die Wissenschaft schöpft sie nicht aus sich selbst, sondern aus der Erfahrung. Alle Wissenschaft ist abhängig von den Strömungen, von den Thatsachen ihrer Zeit, von den besonderen Erfahrungen des Einzelnen, die selbst wiederum von der sittlichen und religiösen Richtung desselben abhangen. Die Wissenschaft ist ihrem Wesen nach eine dienende. Nur der Wille, der religiös-sittliche, ist frei. Ist aber dieser in die Knechtschaft der Sünde und Gottlosigkeit gegeben, so folgt ihm die Wissenschaft und dient der eingeschlagenen Richtung. Ihrem dienenden Charakter gemäß gibt sich dieselbe so gern in das Gefolge einer herrschenden Macht und des Erfolges. Es ist zwar keine Thatsache der Logik, aber eine Thatsache der Erfahrung, wie sehr sich die Wissenschaft vor der Logik der Thatsachen beugt.

Der falsche Prophet aber setzt die Thatsachen, welche der Antichrist geschaffen und deren höchste er selbst ist, in den Fluß der Ideen und bringt so den Menschen erst zum vollen Bewußtsein, was sie an jenen haben. Wie chemische Stoffe nur aufgelöst und in flüssigem Zustand im Organismus wirken, so empfängt jene Wirklichkeit erst durch die teuflische Wissenschaft ihre Wirksamkeit. Wie sich aber der Antichrist auf ein teuflisches Wunder gründet, so bringt es auch diese falsche Prophetie zu Wundern und Zeichen. Ihr höchstes wird sein, aus Todtem Lebendiges zu schaffen, und wenn es auch nur ein Scheinleben ist.

Wenn der Drache, der Antichrist und der falsche Prophet, die schauerliche Trinität des Abgrundes, den Vater, Sohn und Geist der Bosheit darstellen, so erscheint das Paradies des Gottes dieser Welt in der großen Weltstadt, die von ihrem ersten Typus Babylon den Namen Babylon empfangen hat. Sie ist das Gegenbild von Jerusalem, der heiligen Stadt. Als irdisches Paradies, voll aller Weltfreuden, voll aller Sünden der Lust, voll Gottvergessenheit enthält sie die Seligkeit, welche der Antichrist seinen Anbetern bietet.

Das schauerliche Gegenbild dessen, der sich für die Welt in den Tod gab, bietet der weltherrschende Antichrist; obwohl er die Welt nur seiner Ehre dienen läßt, betet sie ihn dennoch an, weil er ihre sündigen Wünsche befriedigt. Das schauerliche Gegenbild göttlicher Weisheit und Erkenntniß des heiligen Geistes bietet der falsche Prophet. Das schauerliche Gegen-

bild ewiger göttlicher heiliger Seligkeit, welche denen bereitet ist, die Gott lieben, bietet Babylon, die Stadt der gottlosen Weltlust. Sie erscheint unter dem Bilde eines üppigen Weibes im kostbarsten Schmucke; in ihren Händen hält sie den Becher; er ist voll aller sündhaften Lust und Greuel der Erde; damit hat sie trunken gemacht die Völker. Den Trieb der Anbetung, der im Menschen liegt und der in Christo sein Ziel finden soll, zieht der Antichrist auf sich. Alles Streben der Menschheit nach Heil und Seligkeit, das sein Ziel hat in Jerusalem der hochgebauten Stadt, das erfüllt auf gottlose Weise die Weltstadt, die der irdische Gott zum Dank und Lohn jener Anbetung der Welt geschaffen hat.

Wenn es so weit gekommen sein wird, dann wird die Stimme ergehen an das Volk Gottes, an die Gläubigen der letzten Zeit: „Gehet aus von ihr, mein Volk, daß ihr nicht Gemeinschaft habet mit ihren Sünden und daß ihr nicht ihre Plagen erleidet; denn ihre Sünden reichen bis an den Himmel und Gott hat ihrer Missethaten gedacht" (18, 4. 5). Ihre Weltlust aber mußte fortschreiten zur Mordlust gegen die Zeugen Jesu, die allein sie in ihrem Sündenleben störten. Darum schaute der Seher das Weib trunken vom Blute der Heiligen (17, 6). Wenn dieses Blutes genug vergossen (6, 11), dann werden die Gläubigen ausziehen. Gott wird sie retten auf Adlers Flügeln, wie einst Israel aus Aegyptenland und Lot aus Sodom. In die Wüste werden sie eilen, in einen Winkel der Erde. Sie müssen dahinten lassen alle Weltkultur und alle Weltfreude. Alles das wird vom falschen Propheten vergiftet sein, wie die Ströme und Wasserquellen durch jene Plage (8, 10, 11). Es ist die große Noth der letzten Zeit. Handel und Wandel, Kaufen und Verkaufen kann nicht mehr stattfinden ohne das Malzeichen des Antichrists. Es ist die Drangsal, von welcher Christus spricht, daß sie so groß sein wird, wie keine seit Anbeginn der Welt.

Ehe aber das Endgericht selbst über die Stadt und das Reich des Antichrists ergeht, steigern sich die früheren Strafgerichte zu einer maßlosen Höhe und Furchtbarkeit. Diese Steigerung wird in den Zornschaalengesichten (K. 16) geschildert. Furchtbarer wird die Pest; die das Malzeichen des Antichrists an sich tragen, werden nun mit Pestbeulen gezeichnet. Es wächst die Krankheit des Meeres und der Wasserquellen. In Fieberhitze glüht die Sonne, dann erlischt sie, wie ein Strohfeuer.

In zwei erhabenen Gesichten schaut der Seher das Ende. Eine Lichtwolke erscheint und ein Engel darauf ähnlich einem Menschensohn, auf

seinem Haupt ein goldner Kranz, in seiner Hand eine scharfe Sichel. Dem ruft ein anderer Engel, aus dem Heiligthum des Himmels kommend, mit lauter Stimme zu: Sende deine Sichel und erndte, denn die Erndtezeit ist da und das Erndtefeld der Erde ist dürre. So geschieht die Erndte.—

Die Gemeinde des Herrn ist durch die Drangsalshitze der letzten Zeit reif geworden; sie soll eingeerndtet werden in die ewigen Scheunen. Der Engel auf der Lichtwolke mit goldenem Kranz erinnert an den Reiter auf weißem Roß mit dem Siegerkranz. Jetzt ist der Lauf des Wortes Gottes durch die Welt zum Ziele gekommen.

Und dem gegenüber erscheint ein anderes schreckliches Bild. Ein dritter Engel mit scharfer Hippe tritt auf. Ihm ruft es vom Brandopferaltar, auf welchem das Zornfeuer Gottes brennt, mit lauter Stimme zu: Sende deine scharfe Hippe und erndte die Trauben des Weinstocks der Erde, denn seine Beeren sind zur Vollreife gelangt. Und es sandte der Engel seine Hippe auf die Erde und erndtete den Weinstock ab und warf die Trauben in die große Zornkelter Gottes. Und es ward die Kelter getreten außerhalb der Stadt und ein Blutstrom ging hervor noch bis zu den Zäumen der Rosse in einer Entfernung von sechszehnhundert Stadien, d. i. jenseit der Grenze des heiligen Landes (14, 14—20). Wie dort die dürre Frucht, gereift in Drangsalshitze, geerndtet wird, so hier der üppige Weltweinstock; dort reif für den Himmel, hier reif für die Hölle.

Das Gericht vollzieht sich zuerst an Babel. (Sechstes Zornschaalengesicht). Ihr Schöpfer und ihr Gott ist auch ihr Zerstörer. Darin zeigt sich die furchtbare Ironie des Abfalls von Gott und der Menschenvergötterung. Babel ist dem Antichrist zu mächtig geworden. Neben den Gott ist sie als Göttin getreten. So zerstört er seine eigene Schöpfung, das Paradies, das er der Welt geboten hat. Vergolten wird ihr nun, was sie an der Menschheit verbrochen. Der Seher läßt uns nicht das grausige Schauspiel ihres Unterganges sehen. Wir hören nur die Klagen der Ueberlebenden über das entsetzenvolle Ende solcher Herrlichkeit. Von ferne stehen sie, wie Abraham sahe den Rauch der Zerstörung Sodoms und Gomorrha's. Denn der Untergang ist so furchtbar, daß sie fürchten, hinein verwickelt zu werden, wenn sie sich nähern. Und nun ertönt ihre Klage, die die Verwunderung ausspricht, welche allein der Unglaube hat, die stumpfe sinnlose Klage, daß das Unheil so plötzlich eingetreten, zu Einer Zeit. Es wehklagen die Könige der Erde, die Kaufleute und die Seefahrer. Ihre Klage läßt erkennen, welch eine Herrlichkeit und Ueppigkeit da untergegangen ist.

Nachdem in solchen Schmerzäußerungen die verschwundene Pracht noch einmal aufgetreten ist, erscheint dem Seher zum Schluß im Gesichte, wie spurlos Babel verschwindet. Ein starker Engel schleudert in gewaltigem Wurfe einen großen Mühlstein ins Meer. So rasch, so spurlos ist der Untergang Babels (Matth. 18, 6). Kein Zitherklang, kein Flöten- und Posaunenton ertönt mehr in ihr. Das Blut der Märtyrer ist über sie gekommen.

Dem Gericht über Babel folgt das Gericht über den Antichrist. Auf Erden leistet ihm Niemand mehr Widerstand, als die Gemeinde Jesu Christi, die fern vom Weltverkehr im wüsten heiligen Lande ihres Glaubens lebt (14, 1—5). Zu ihrer Vernichtung erhebt er sich zuletzt. An der Spitze des Weltheeres zieht er herbei. Da schaut der Seher den Himmel geöffnet. Ein weißes Roß erscheint und sein Reiter heißt treu und wahrhaftig und mit Gerechtigkeit richtet und kriegt er; seine Augen wie Feuerflamme und auf seinem Haupte viele Diademe. Schon hebt der Name seiner Herrlichkeit an offenbar zu werden, die bis dahin noch in keines Menschen Auge und Sinn gekommen ist. Sein Gewand aber ist in Blut getaucht; denn zum blutigen Gericht kommt er; er ist der Keltertreter (14, 17 ff.). Es ist derselbige Heiland, den einst die Welt ans Kreuz geschlagen hat und der seitdem demüthig und sanftmüthig als das Wort Gottes durch die Welt gezogen ist, anlockend wie einst in Galiläa: „Kommet her zu mir alle die ihr mühselig und beladen seid; ich will euch erquicken. Nehmet auf euch mein Joch und lernet von mir, denn ich bin sanftmüthig und von Herzen demüthig; so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen.“ Derselbige Herr und Heiland, dessen Werk und Wort auch heute noch geschmähet, verlästert und verachtet wird, wie er selbst einst am Kreuz, er wird wiederkommen auf weißem Triumphatorrosse. Es folgen ihm die Himmelsheere, auf Siegerrossen und in priesterlichen Gewändern. Mit dem Schwerte seines Mundes vertilgt er; an der Hüfte trägt er statt des Eisens den Namen: König der Könige und Herr der Herren. Endlich schaut der Seher einen Engel stehen in der Höhe des Himmels, welcher alle Raubvögel herbeiruft zum großen Leichenmahl. Wie einst das Heer Sanherib's durch Engelwirkung geschlagen wurde, den Vögeln zum Fraß, so jetzt das Heer des Antichrists. Wie aber die beiden Propheten Jerusalems auf sonderliche Weise in den Himmel fuhren, so jetzt der Antichrist und der falsche Prophet auf sonderliche Weise in die Hölle.

Nun sind die Werkzeuge des Teufels auf Erden vertilgt. Das anti-

christische Reich ist gefallen. Es ist damit ein Fortschritt in der Endgeschichte des Reiches Gottes geschehen, wie als Israel sich bekehrte. Das erschien in dem himmlischen Gesichte von dem Kampfe Michaels mit dem Drachen. Der Teufel konnte Israel nicht mehr bei Gott verklagen; er mußte den Himmel räumen. Aber er hatte seine Wirksamkeit auf Erden im Reiche des Antichrists. Durch die abgefallene Welt versuchte er die Gemeinde des Herrn zu vernichten. Nun hat auch das ein Ende. Da sieht ihn der Seher mit einer Kette gebunden und in den Abgrund geworfen, an den Ort des Todes, von wo er keine Wirkung auf das Reich des Lebens ausüben kann. Die Verführung der Völker durch ihn ist abgethan.

So kann denn jetzt die alte Verheißung an Israel in Erfüllung gehen, deren Inhalt die Herrschaft über die Welt, die Wiederherstellung des Reiches David's (AG. 1, 6). Es ist das tausendjährige Reich. Auch diese Zahl ist wie alle apokalyptischen Zahlen nicht eigentlich, sondern symbolisch zu verstehen. Die Weltentwicklung, die vorher unter dem Einflusse des Teufels stand, ist in dieser Zeit gänzlich der Einwirkung des Reiches Gottes unterstellt. Es herrscht auf Erden die Gemeine Jesu Christi, deren Mittelpunkt das gläubige Israel ist. Die ganze Weltkultur in Wissenschaft, Kunst und Industrie, die so lange dem Willen des Teufels gedient hat, tritt in den Dienst des Reiches Gottes. Die Verklärung der Welt hebt an. Die unsichtbare Gemeinde der Heiligen im Himmel tritt in Gemeinschaft mit der Gemeinde Christi auf Erden. Das ist die erste Auferstehung. Die Offenbarung der Geheimnisse des Himmelreichs, die während der Heidenzeit verstummt war, beginnt wieder. Es ist die letzte Heilsperiode für die Weltvölker. Ist auch diese abgelaufen, dann wird der Satan für eine kurze Zeit losgelassen. Die Völker, welche sich endgiltig der Einwirkung des Christenthums entzogen und darum auch auf die Enden der Erde zurück gezogen haben, werden von Neuem durch den Feind des Reiches Gottes verführt. Sie ziehen herbei, dasselbe zu vernichten. Von Gott geht Feuer aus und verzehrt sie. Auch der Teufel kommt nun an den Ort der Qual, wie der Antichrist und der falsche Prophet. Es ist kein Hinderniß mehr da, daß das Reich Gottes in vollkommener und abschließender Weise komme.

Es findet die Auferstehung der Todten und das letzte Gericht statt.

Dann schaut der Seher den neuen Himmel und die neue Erde und das neue, himmlische Jerusalem. Es hebt der neue selige Weltäon an.

Sünde und Tod und alles Gottwidrige ist nicht mehr. Alle Weissagung ist nun erfüllt, Jerusalems und des Tempels Weissagung von einer Hütte Gottes bei den Menschen, des Paradieses Weissagung von einer Verklärung der Welt.

Fünftes Kapitel:

Der Verfasser der Apokalypse.

Die fast allgemeine Annahme der alten Kirche ist bekanntlich, daß der Apostel Johannes Verfasser sowohl des nach ihm benannten Evangeliums als unserer prophetischen Schrift sei. Diese Annahme erscheint keineswegs als eine bloße Behauptung der Tradition, sondern eine Vergleichung beider Schriften bietet mancherlei Belege. Höchst charakteristisch erscheint vor Allem für diese beiden neutestamentlichen Bücher, zu denen sodann noch der erste Brief des Johannes genommen werden muß, eine Bezeichnung Christi, wie sie sich sonst nirgend im Neuen Testamente findet, nämlich „das Wort," „das Wort des Lebens," „das Wort Gottes" Joh. 1, 14; 1 Joh. 1, 1; Apok. 19, 13. Statt diese merkwürdige Zusammenstimmung nach ihrer Wichtigkeit zu würdigen, will einer der jüngsten Erklärer der Apokalypse „bei anscheinender Aehnlichkeit eine tiefgehende Differenz" in dieser Thatsache wahrnehmen.*) Er findet schon den Genitiv „τοῦ θεοῦ" bei „ὁ λόγος" befremdlich. Aber mit ungefähr eben so viel Recht könnte man den Unterschied zwischen Joh. 1, 1 und 1 Joh. 1, 1, also zwischen „ὁ λόγος" und „ὁ λόγος τῆς ζωῆς" betonen, während doch nichts gewisser ist, als daß der Verfasser des Evangeliums und des Briefes dieselbe Person. Es gilt nur jenen Unterschied genügend erklären.

Der Evangelist wie der Apokalyptiker verstehen unter „Wort" nichts

*) Düsterdieck, Kritisch-exegetisches Handbuch der Offenbarung Johannis. Göttingen, 1865. II. Aufl. S. 75.

anderes, als das in ihrer Zeit verkündigte Evangelium, das Wort von Christo, dem Sohne Gottes. Das verkennt jener Autor; und doch zeigt gerade die Apokalypse am deutlichsten, wie fern der alexandrinische Logosbegriff abliegt. Es genügt eine Vergleichung von 1, 2; 1 9; 6, 9; 20, 4 mit 19, 13. Daß nun gerade Apokalypse und Johanneische Schriften von Christo diesen Ausdruck brauchen, das hat seinen Grund in dem diesen Schriften der dritten Stufe gemeinsamen Wesen. Es war die Sache dieser neutestamentlichen Prophetie, den ewigen und göttlichen Inhalt des Evangeliums seinen Bekennern zum Bewußtsein zu bringen. Den Lesern des Evangeliums standen Richtungen gegenüber, welche den Inhalt „des Wortes" durch falsche Gesetzlichkeit oder Gnosis verkehrten. Ihnen mußte dieser Innach halt seiner Wahrheit als der ewige Gottessohn und menschgewordene Jesus vor die Seele gestellt werden. Wiederum sollten die Leser der Apokalypse, um „des Wortes Gottes willen" in Todesnöthen stehend (Apok. 6, 9 „ἐσφαγμένων διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ"), aus dieser Offenbarung erfahren, daß dieses jetzt verfolgte und geschmähte Wort schließlich sich als den „König der Könige und Herrn der Herrn" erweisen werde (19, 13. 16). Wenn es nun dem Evangelisten gerade den Kontrast hervorzuheben gilt, der darin liegt, daß das Evangelium auf der einen Seite mit einer ewig bei Gott gewesenen und auf der anderen mit einer geschichtlichen Persönlichkeit identisch sei, so konnte er nicht seine Rede beginnen: „Im Anfang war das Wort Gottes," sondern „Im Anfang war das Wort, welches jetzt durch den Mund der Apostel und Evangelisten gepredigt wird." Anders stand es für den Apokalyptiker. Er zeigt in jenem gewaltigen Bild die Erscheinung des in Herrlichkeit zum Gericht kommenden Jesus Christus. Der ist allerdings bis dahin nur als „Wort" auf Erden wirksam gewesen. Aber die da um des Wortes willen verfolgt wurden, haben es bekannt bis in den Tod, weil sie es „als Wort Gottes" erkannt und an ihren Herzen erfahren hatten. So sollen sie denn auch dessen gewiß sein, daß „das Wort Gottes" sich seiner göttlichen Natur nach als „König der Könige und Herrn der Herrn" offenbaren werde (Apok. 1, 9; 6, 9; 20, 4.) — Wenn nun aber jener Ausleger noch befremdlicher findet, daß der Logos unter einer Gestalt vorgestellt werde, so ist es ja eben nur der menschgewordene, der in jenem Bilde erscheint, also derselbe, welcher Joh. 14, 9 redet und von dem es AG. 1, 11 heißt, daß er so leibhaftig, wie er gen Himmel gefahren sei, auch wiedererscheinen werde.

Ebenso nahe berühren sich Evangelium und Apokalypse in einer anderen prophetischen Bezeichnung Christi. Ganz ihrem Inhalt gemäß, wel-

cher das Ende der Wege Gottes, der Ausgang jener Entwickelung ist, die das erste Buch alttestamentlicher Schrift in ihrer „Genesis" zeigt, nennt die Apokalypse Christum „den ersten und den letzten" (1, 17; 2, 8); so muß denn auch von ihm gelten, was Joh. 1, 1 sagt, daß er im „Anfang" war; und unsere Schrift läßt ihn sich selbst geradezu bezeichnen als „den Anfang der Schöpfung Gottes" (3, 14), was natürlich im Zusammenhang der Anschauung des Apokolyptikers nur heißen kann „Prinzip, Ursprung der Schöpfung" und nicht anders aufgefaßt werden darf, denn als eine konkrete Zusammenfassung des in Joh. 1, 1 ff. gesagten.

Nicht minder bedeutsam erscheint ferner die prophetische Enthüllung eines Geheimnisses der Bosheit, das dem Geheimniß der Gottseligkeit entspricht, wie es das Evangelium ausspricht. Letztere Schrift läßt bekanntlich durch die Enthüllung des ewigen Wesens Christi auch in sonderrliche Weise das Wesen der Gottheit erkennen, und zwar als ein dreieiniges im Vater, Sohn und Geist. Es ist der Vater, dessen Ehre der Sohn sucht, weil er dessen Wesen und Willen zur Erscheinung bringt. Wiederum ist des Geistes Thätigkeit, den Sohn zu verherrlichen (Joh. 16, 14.). Nun läßt zunächst die Apokalypse gleichfalls, wenn auch in eigenthümlicher Gestalt, die Gottheit als trinitarisches Wesen erkennen 1, 4. 5 (vgl. 22, 17.) Aber da es nicht ihr Zweck ist, über das Wesen Gottes neue Aufschlüsse zu geben, so tritt dieses mit dem Johanneischen Evangelium Gemeinsame zurück. Dagegen tritt in ihr ein Neues auf, das ein eigenthümliches Licht auf die Verwandtschaft beider Schriften wirft. Die Apokalypse zeigt wie als grauenhafte Nachäffung der göttlichen Trinität eine satanische Trinität (K. 12. 13.) Dem himmlischen Gebiete angehörig erscheint der Teufel, im Gesicht dargestellt als feuerrother Drache (12, 3. 9). Derselbe tritt, wie Gott Vater, nicht geschichtlich auf der Erde auf. Wenn es aber in jenem Gesicht heißt, „er ward auf die Erde geworfen samt seinen Engeln" (12, 9. 13), so gehört das nur dem Gesichte an, wie der ganze Zusammenhang der Vision und besonders 12, 14 ff. zeigt. Die geschichtliche Wirklichkeit, in welcher der Teufel wirksam ist, wird 13, 1 ff. geschildert. Es ist das Thier oder der Antichrist, dem Drachen gleichgestaltet (12, 3; 13, 1), von ihm begabt mit seiner Macht und seinem Thron (13, 2.) Wie Christus nur den Vater zur Erscheinung bringt (Joh. 14, 9), und wer ihn anbetet und und ehrt, den Vater anbetet und ehrt (Joh. 5, 23), so sieht, wer das Thier sieht, auch den Drachen und betet den Drachen an, wer das Thier anbetet (Apok. 13, 4). Neben dem Thier aber tritt ein anderes auf, der Pseudoprophet (13, 11 ff. 19, 20). Was der heilige Geist ist und thut im

Verhältniß zu Christus, (Joh. 16, 13. 14) das thut hier der falsche Prophet. Er bringt die Welt zur Anerkennung des Antichrists (Apok. 13, 12).

Müssen wir hier nicht die trinitarische Grundanschauung vom Wesen Gottes, wie sie das Johanneische Evangelium enthält, als Voraussetzung dieser satanischen Trinität annehmen, da die letztere doch unmöglich die Voraussetzung der ersteren sein kann?

Gemeinsam ist ferner nur unseren beiden Schriften der Name Christi als des Lammes. Hier sieht freilich der oben angeführte Ausleger wiederum in der scheinbaren Aehnlichkeit nur Verschiedenheit. Während nämlich der Evangelist nur den Ausdruck „ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ“ kennt (1, 29. 36), da die Bezeichnung der Christen als ἀρνία 21, 15 nicht hierher gehört, ist in der Apokalypse der durchgehende Name Christi „ἀρνίον,“ auch mit dem Zusatz „ἐσφαγμένον“ (5, 6 und a. v. O). So ist hier freilich die Bezeichnung verschieden, wohl aber die Grundanschauung dieselbe. Und die Verschiedenheit erklärt sich leicht. Während nämlich im Evangelium die Beziehung zu Jes. 53, 7 und dem Ausdruck der Septuagintaübersetzung daselbst offen vorliegt (vgl. AG. 8, 32 und 1 Petri 1, 19), ist in der Apokalypse von vorn herein der Gegensatz zu dem „θηρίον,“ dem Antichrist, wirksam und veranlaßt die Bezeichnung „ἀρνίον“. Daß dieser Gegensatz hier vorhanden ist, zeigt gerade die bedeutsame Aehnlichkeit der Todeswunde, die sowohl dem „Thier“ als dem „Lämmlein“ zugeschrieben wird (5, 6. 12; 13, 8; 13, 3.) Wenn nun der Kontrast in dieser „Thiervergleichung“ recht stark hervorgehoben sein wollte, so mußte dem „θηρίον“ als der „Bestie“ gegenüber Christus nicht nur als „ἀμνός“ „Lamm,“ sondern als „ἀρνίον“ „Lämmlein“ bezeichnet werden. Dieser durch die Verschiedenheit der Beziehung sich ergebende Unterschied hebt aber keineswegs das Gemeinsame auf. Vielmehr bleibt auch hier bestehen, daß nur diese Schriften Jesum mit solchem Namen bezeichnen, da die Stellen AG. 8, 32 und 1 Petri 1, 19 wiederum anderer Art sind und nicht mit jenen in gleiche Reihe gestellt werden dürfen.

Das für die dritte Stufe neutestamentlichen Schriftthums so charakteristische, ja geradezu ihr Wesen bezeichnende Wort „ἀληθινός“ findet sich außer 1 Thess. 1, 9; Lk. 16, 11 nur im Hebräerbrief, im Evangelium und Brief des Apostels Johannes und in der Apokalypse. Der Ausdruck „ἑβραϊστί“ findet sich im Neuen Testament nur Joh. 5, 2; 19, 13. 17. 20; Apok. 9, 11; 16, 16.

Diese Zusammenstimmung könnte leicht noch durch eine größere Zahl von Beispielen näher ausgeführt werden. So mag nur Joh. 19, 37

und Apok. 1, 7 im Gegensatz zur Septuaginta-Uebersetzung zur Vergleichung kommen. Auch erinnert Apok. 14, 4 an Joh. 21, 20.

Sehen wir endlich auf die Sprache, so wird man der außerordentlichen Uebereinstimmung inne werden, wenn man Apokalypse und Johanneische Schriften mit Rücksicht auf einen Paulinischen Brief oder auch den Hebräerbrief, wie mit Rücksicht auf ein synoptisches Evangelium vergleicht. In dieser Beziehung wird gesagt werden dürfen, daß jene Schriften eine zugleich *episch* einfache, ruhige und durchsichtige wie *lyrisch* durchglühte und glühende Sprache haben. So zeigen sie auch in der sprachlichen Gestalt eine merkwürdige Verbindung und Durchdringung der beiden früheren Stufen, da die epische Einfachheit für die erste ebenso charakteristisch ist als die lyrische Bewegtheit und Gluth für die zweite. Vom Hebräerbrief möchte gelten, daß er von der Bewegtheit der letzteren zur Ruhe der dritten Stufe überleitet.

Dieser seelenartigen Sprachübereinstimmung gegenüber erscheinen manche Differenzen geringfügig oder ergeben sich als durchaus begreiflich. Wenn z. B. angeführt wird, daß der Evangelist Jerusalem „Ἱεροσόλυμα" also mit dem griechischen Namen nennt, der Apokalyptiker „Ἱερουσαλήμ," so bringt das letztere die alttestamentliche prophetische Art mit sich.*) Das durchgehende Hebraisiren unserer Schrift ergiebt sich aber als durchaus entsprechende Form des Inhaltes, daß alle Weissagungen des Alten Testamentes hier ihre Erfüllung finden, wie denn Christus selbst „ὁ ἀμήν" genannt wird (3, 14). Auch die häufigen Sprachwidrigkeiten, die Solöcismen haben ihren guten Grund in dem Inhalt und Zweck der Schrift. Sie müssen aus dem symbolischen Charakter derselben erklärt werden. Hier steigert sich, was von den neutestamentlichen Schriften und ihrer hebraisirenden κοινὴ διάλεκτος überhaupt gesagt werden kann, in der That bis zu dem Satz: Dei dialectus soloecismus.**) Der Inhalt soll die Form sprengen. Die heidnische Kulturentwickelung vernichtet sich selbst im Antichristenthum, das Reich Gottes kehrt auf seinem Wege durch die Welt von Rom nach Jerusalem zurück. So kann die heidnische Form, die hier in der griechischen Sprache erscheint, nicht mehr entsprechendes Gefäß des himmlischen Inhaltes sein. Daß die Solöcismen symbolische Bedeutung haben, zeigt der Verfasser deutlich sogleich durch das erste Bei-

*) gegen Düsterdieck a. a. O. S. 77.

**) Hamann, hellenistische Briefe.

spiel 1, 4. 5. Hier heißt es „*χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος . . . . καὶ ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς, ὁ πρωτότοκος* ꝛc." Daß die Präpositon *ἀπό* den Genitiv regiert, weiß der Verfasser sehr wohl, wie V. 5 zeigt. Er will aber andeuten, daß des ewigen Gottes und Christi, des treuen Zeugen, Wesen eine unflectirbare, ungebrochene Beständigkeit haben.*)

Kehren wir von der Sprache zum Inhalt zurück und zwar zum allgemeinen Charakter beider Schriften. Man findet gerade in dieser Beziehung den Unterschied so bedeutend, daß die Identität des Verfassers unmöglich erscheine. Das Evangelium sei so geistig (*εὐαγγέλιον πνευματικόν*), so universalistisch und über das Judenthum erhaben, die Apokalypse so sinnlich—sarkisch, stets auf jüdische Art und Tradition zurückkommend. Aber auch mit diesem Gegensatz hat es eine eigenthümliche Bewandtniß. Das universalistische und über die Volksunterschiede erhabene Evangelium betont dennoch den Satz, daß das Heil von den Juden komme (Joh. 4); und wer hat das Recht, zu behaupten, es widerspreche diesem Evangelium die Aussage der Apokalypse, daß das Heil eben zu diesem Volke wieder zurückkehre? Ist nicht diese Anschauung eine dem Neuen Testament überhaupt angehörige, da sie nicht nur der judenchristliche Evangelist Matthäus hat (23, 39) und der Evangelist Lukas (AG. 1, 6 ff.), sondern auch der als sonderlich universalistisch anerkannte Apostel Paulus (Röm. 11, 25 ff.)? Besäßen wir nur die Korintherbriefe dieses Apostels, so würde man mit eben soviel Grund behaupten, dieser Gedanke sei ihm ganz fremd gewesen. Das Evangelium Johannis hat es mit diesen geschichtlich-prophetischen Fragen durchaus nicht zu thun; es spricht nicht einmal von der leiblichen Wiederkunft und Erscheinung Jesu in Herrlichkeit. Diese Thatsache der Zukunft wird gerade sowohl vorausgesetzt, wie etwa die Einsetzung des heiligen Mahles. Das Evangelium gründet sich überhaupt auf den geschichtlichen Inhalt, also auch den der eschatologischen Reden der Synoptiker. Wer das in jenem Punkte bezweifeln sollte, kann sich durch 1 Joh. 2, 28 belehren. Ein gleiches gilt von einer anderen Aussage der neutestamentlichen Prophetie, über den Antichrist.**) Diesen Ausdruck kennt das Evangelium so wenig wie die Apokalypse; überhaupt findet er sich nur in den Johanneischen

*) Vgl. auch Ewald, die Johanneischen Schriften. II. Bd. Göttingen, 1862. S. 50 ff.
**) Gegen Bleek a. a. O. S. 267.

Briefen. Da aber die Vorstellung selbst durch den Anschluß der eschatologischen Reden an den Propheten Daniel den Synoptikern eigen ist (Matth. 24, 15), so setzt sie auch das vierte Evangelium voraus. Die Briefe sehen die Vorläufer desselben schon in der Gegenwart und reden daher von einer Mehrzahl der Antichriste (1 Joh. 2, 18), halten indessen doch an der bestimmten Weissagung von Einem Antichrist fest (1 Joh. 2, 18. 22; 4, 3; 2 Joh. 7.), die daher schon aus diesem Grunde dem Verfasser des Evangeliums zugeschrieben werden muß.

Was nun aber den großen Gegensatz „des geistigen Evangeliums" zu diesem „sinnlichsten Buche" des Neuen Testaments betrifft, so mag man zunächst Baur's Worte erwägen. Er sagt: „Man kann mit Recht sagen, das Evangelium sei die vergeistigte Apokalypse, es sei auch eine Apokalypse, in welcher der Geist nicht diskursiv thätig ist, sondern in der Anschauung lebt, in eine Reihe der großartigsten und inhaltreichsten Anschauungen und Bilder versunken ist. Ist das am meisten Charakteristische des Evangeliums die absolute Höhe des christlichen Bewußtseins, auf welcher der Verfasser steht, so ist ja auch der Seherblick des Apokalyptikers ganz auf die absolute Vollendung des christlichen Seins und Lebens gerichtet, nur mit dem großen Unterschied, daß, was der Apokalyptiker aus der wahren Wirklichkeit des Daseins in eine transcendente Zukunft hinauswirft und unter den gewaltigen Geburtswehen einer erst werdenden Welt zu Stande kommen läßt, dem Evangelisten die immanente Gegenwart des in sich klaren und ruhigen christlichen Selbstbewußtseins ist. Hier wie dort ist es die Entwicklung eines großen Kampfes, in welchem die Idee des Christenthums sich realisirt; dort ist es der Kampf mit dem antichristlichen Heidenthum, über welches die Gemeinde der Heiligen ihre Triumphe erringen muß, hier der Kampf mit dem ungläubigen Judenthum, welchen Jesus selbst zu bestehen hat. In der Idee des Antichrists hat der Kampf der Apokalypse als der Kampf feindlich einander gegenüberstehender Mächte sein bewegendes Prinzip, aber auch der Evangelist faßt den Kampf Jesu mit dem Judenthum als den Kampf mit dem Satan, dem Fürsten der Welt, auf (13, 27; 14, 30). Es ist demnach bei aller Verschiedenheit des Standpunkts und der Sache wenigstens dieselbe Anschauungsweise." *)

Rechnet man in dieser Darstellung ab, was Sache der gnostisch-pantheistischen Auffassung ist, für welche die Prophetie der Zukunftsreden Jesu oder der Apokalypse eine eigentliche Bedeutung nicht hat, so wird man

*) Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien S. 380.

ihr eine wesentliche Berechtigung nicht absprechen können. Nach Baur erklärt sich nun diese auffallende Verwandtschaft daraus, daß der Verfasser des vierten Evangeliums selbst „recht sorgfältig den Spuren des Apokalyptikers nachgegangen sei, um sein Evangelium als eine Schrift des Verfassers der Apokalypse, des Apostels Johannes erscheinen zu lassen.“*) Aber wie, wenn sich die Verwandtschaft viel einfacher durch Identität des Verfassers erklärte? Will nicht vielleicht das Evangelium die Apokalypse voraussetzen, wie das Geistige eine sinnliche Grundlage? Schweigt nicht vielleicht das Evangelium gerade darum von den Dingen, welche die Apokalypse enthält, eben weil der Verfasser nicht noch einmal vorbringen mag, was er in einer früheren Schrift ausgesagt hat? Folgt nicht etwa aus dem Gegensatz von Geistigkeit und Sinnlichkeit das Gegentheil von dem, was einseitig spiritualistische Kritiker annehmen, Ergänzung statt Ausschließung?

Aber, so wird man sagen, dann müßten sich doch neben diesem Gegensatz auch die Bänder der Verbindung finden. Und die vermissen denn die spiritualistischen Kritiker im Evangelium gänzlich. Betrachtet man indessen diese Schrift vorurtheilslos, so fehlen die „sarkischen“ Berührungen mit der Apokalypse keineswegs. Im vierten Evangelium ist nicht blos zu lesen: „das Fleisch ist nicht nütze“ sondern auch: „mein Fleisch ist in Wahrheit Speise und mein Blut ist in Wahrheit Trank“ (6, 63. 55). Im Anfang des Evangeliums steht das Wunder auf der Hochzeit zu Kana und hat einen so sinnlichen und sarkischen Charakter, daß es Strauß ein Luxuswunder genannt hat. Setzt nicht doch dies sarkische Hochzeitswunder als der Anfang der Wege Jesu die Hochzeit des Lammes im Sinn der Apokalypse als das Ende seiner Wege voraus? Aber warum sollten nicht die Wunder des vierten Evangeliums eine recht sarkische Seite haben, wenn sein ganzer Inhalt auf dem Satz ruht „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο“? So braucht man sich nicht zu verwundern, wenn am Schluß der Erzählung noch etwas besonders sarkisches berichtet wird, nämlich von dem Blut und Wasser, das aus der geöffneten Seite des gekreuzigten Christus geflossen ist, welche Thatsache für den Erzähler eine sakramentliche Bedeutung hat? (19, 34, 35; 1 Joh. 5, 6, 7. 8). Mußte nicht der Verfasser des vierten Evangeliums, der das Sarkische in seiner Bedeutung wohl anerkannt, eben diese Bedeutung zur vollen Ausführung bringen, wenn er von dem Ende der Wege Gottes, welches mit Oetinger zu reden das Fleisch ist, zu reden hatte? Zumal,

*) a. a. O. S. 381, 382.

wenn dieses Reden vom Ende der Dinge nur durch prophetisches Schauen und in sinnlichen Bildern möglich ist?

Zu dem allen kommt endlich die örtliche Bestimmung des Evangeliums und der Apokalypse. Der unverwerflichen Ueberlieferung nach hat der Apostel Johannes in der späteren Zeit, nach dem Tode des Petrus und Paulus seinen Aufenthalt in Ephesus genommen und ist daselbst in hohem Alter und hohem Ansehen gestorben. Ephesus ist daher auch als Heimath des Evangeliums anzusehen. Das vordere Kleinasien mit der Metropolis Ephesus gibt nun ebenso die Apokalypse als die Gegend ihrer Entstehung an (1, 9, 11).

Dennoch können wir nicht annehmen, daß der Verfasser der Apokalypse und der Verfasser des Evangeliums Eine Person war. Trotz aller Verwandtschaft nach Inhalt und Form zeigt sich in der Apokalypse ein anderer Sprachgeist, eine andere Sprachindividualität; wie das schon in der alten Kirche bemerkt worden ist*). Diese Differenz läßt sich nicht durch den Unterschied der Abfassungszeit, noch durch den Unterschied des prophetischen Stiles vom historischen erklären. Auch die feine Unterscheidung, welche Guerike mit Beziehung auf 1 Kor. 14, 14 ff. aufgestellt hat, daß das Evangelium „ἐν τῷ νοΐ“, die Apokalypse „ἐν τῷ πνεύματι“ (1, 10) gedacht und geschrieben sei,**) reicht nicht aus. Wie früher ausgeführt wurde, kann man die ganze künstlerische Anlage der Apokalypse unmöglich auf bloße „Geisteswirkung“ zurückführen. Der Geist hat dem Seher die wesentlichen Eindrücke gegeben, die dieser in seiner menschlichen Weise, d. h. ἐν τῷ νοΐ ausgeführt hat. Je energischer und eigenthümlicher nun die Art des Stils bei dem Verfasser des Evangeliums und des Briefes sich jedem Leser aufdrängt, desto deutlicher müßte man die Spuren dieser einzigartigen Ausdrucksweise auch in der Apokalypse nachweisen können. Was sich dagegen von Aehnlichkeit im Ausdruck in dieser Schrift findet, das wird auf andere Weise zu erklären sein.

Gegen die Identität des Apokalyptikers und des Evangelisten spricht ferner, daß der erstere sich nicht als den Apostel zu erkennen gibt. Hat nicht Ewald Recht, zu fragen: „Wie könnte der verklärte Christus sich irgend einem der Zwölfe und dazu diesem seinem Lieblingsjünger so ausführ-

*) Vgl. Eusebius, K. G. 7, 261.

**) Isagogik S. 534.

lich und in so vielerlei Reden offenbaren, ohne sich ihm irgendwie als der zu offenbaren, welcher einst ihm auch irdisch so nahe stand?"*) Hiebei ist aber folgendes zu erwägen. Der Apokalyptiker stellt seine Subjectivität mit der gleichen Entschiedenheit seiner Schrift voran (1, 1. 4. 9), wie dies der Apostel Paulus pflegt; zeigt doch überhaupt unsere Schrift sowohl im Anfang und Schluß wie auch in den ersten Kapiteln eine briefliche Art und insofern eine Beziehung zur zweiten Stufe. Aber der Verfasser hätte auch sonderlich Veranlassung, ja vielmehr die Nöthigung gehabt, seine apostolische Verfasserschaft zu betonen und damit die Leser in ein bestimmtes Verhältniß zu seiner Schrift zu setzen; spricht er doch am Schlusse eine so schwere Drohung gegen solche aus, welche zu den Weissagungsworten hinzusetzen oder davon abthun sollten (22, 18. 19; vgl. 1, 3). Hier tritt ungesucht die Fluchandrohung des Apostels Paulus Gal. 1, 8 als Analogie herzu; da finden wir denn aber auch die stärkste Hervorhebung der Person und des amtlichen Charakters des Apostels (1, 1). Da der Verfasser der Apokalypse unter solchen Umständen sich nicht als Apostel bezeichnet, — während er doch die Bedeutung der Apostel höher hervorheben muß, als dies in irgend einer neutestamentlichen Schrift geschieht 21, 14. 19. 20 — so nehmen wir an, daß er auch nicht dafür gehalten sein wolle. Hiegegen kann man nicht einwenden, daß der Verfasser des Evangeliums und des Briefes sich überhaupt nicht nenne. Denn zum eigenthümlichen Charakter des Evangeliums gehört gerade, daß der Verfasser sich nicht nennt und dennoch in seinem Werke sich aufs deutlichste zu erkennen gibt. Der Gegensatz wird dadurch noch bedeutender. Während nämlich der Verfasser des vierten Evangeliums sich nicht mit dem Namen bezeichnet, offenbart er sich aufs angelegentlichste nicht nur als Apostel, sondern auch als den einzigen, der an der Brust des Herrn geruht hat. Dagegen nennt der Apokalyptiker seinen Namen, während er sich nicht als Apostel charakterisirt. Hiezu kommt ein alttestamentlicher Vorgang. Die prophetischen Verfasser der historischen Schriften, welche der Kanon „die ersten Propheten" nennt, geben ihre Namen nicht an, wohl aber die Propheten als Urheber der Weissagungen, die sogenannten „späteren Propheten." Warum nun der Verfasser der Apokalypse, der die Auktorität seines Namens in Anspruch nimmt, nicht auch seinen Apostolat erwähnen sollte, würde eine ungelöste Frage bleiben. Wollte man endlich hier sagen, der Evangelist mußte als Erzähler des Lebens Jesu auf seine apostolische Augenzeugen-

*) Ewald, die johanneischen Schriften, Bd. II. S. 57.

schaft Werth legen, wogegen die Offenbarung unseres Buches jedem zu Theil werden konnte, dem sie der Herr zu Theil werden lassen wollte, daher es nicht auf den apostolischen Charakter des Empfängers ankommen konnte, so wird dies Zugeständniß anzunehmen sein. Wir müssen hier durchaus festhalten, daß der Charakter der Theopneustie keineswegs an den Apostolat gebunden gewesen ist. Während nicht jeder der Zwölfe zum neutestamentlichen Schriftsteller bestimmt war, hat sich der h. Geist — auch von Paulus abgesehen — wiederum nicht an die Zwölfzahl gebunden. Freilich sehen wir, daß alle neutestamentlichen Autoren, welche nicht dem Kreis der Zwölfe angehören oder wie Paulus direkt vom Herrn berufen wurden, in einer besonderen Beziehung der Abhängigkeit zu einem der Apostel stehen. So Markus zu Petrus, so Lukas zu Paulus; so endlich im Gebiete der dritten Stufe der Verfasser des Hebräerbriefs wiederum zu Paulus. Anders steht es nur mit den beiden katholischen Briefen des Jakobus und Judas. Diese Schriften, besonders die erste, haben darum auch eine so isolirte und vielfach problematische Stellung. Es hat sonst immer eine apostolische Auktorität dem Werke des Nicht-Apostels die Sanktion ertheilen müssen, nur daß dies nicht in der äußerlichen Weise geschehen ist, wie es die alte Ueberlieferung und Sage darstellt. Es war wesentlich die geschichtliche Beziehung des apostolischen Genossen zum Apostel, welche dem Zeugniß des Geistes das geschichtliche Zeugniß hinzufügte, dessen die älteste Kirche bedurfte, um der Theopneustie ihrer heiligen Schriften ganz gewiß zu sein. So haben wir noch zuletzt in dem Verfasser des Hebräerbriefs den Barnabas erkannt, diesen hochgeachteten Gefährten des Paulus, dem auch die Zwölfe durch Beilegung seines Namens das Zeugniß ausgestellt hatten, daß er ein sonderliches Rüstzeug des prophetischen Geistes sei. Es wird sich ergeben, daß die uns vorliegende Frage eine ähnliche Lösung findet. —

Fragen wir endlich, wer der Johannes, der Verfasser unserer Schrift, gewesen sein möchte, so führen uns alte und glaubwürdige Nachrichten auf eine ziemlich sichere Spur. Papias, der Bischof von Hierapolis, dieser älteste Zeuge der Entwickelung der neutestamentlichen Literatur, erwähnt neben dem Apostel Johannes einen anderen angesehenen Mann der christlichen Urzeit dieses Namens, der zum Unterschied von dem Apostel der Presbyter genannt wurde*). Auch Johannes der Presbyter gehörte zu den unmittelbaren Jüngern Jesu, obwohl zu dem weiteren Kreise. Wie

*) Eusebius, K.-Geschichte 3, 39.

Papias selbst gehörte er der kleinasiatischen Kirche an. Eusebius aber erzählt, daß in Ephesus zwei Grabmäler sich fanden, beide einem Johannes zugeschrieben.

Haben wir hienach Grund, an diesen Presbyter Johannes als Verfasser der Apokalypse zu denken, so dürfen wir freilich bei dieser Annahme nicht stehen bleiben. Denn es gilt nicht nur die Differenz zwischen unserer Schrift und dem Evangelium zu erklären, sondern auch ihre nicht minder bedeutende Uebereinstimmung. Die Identität des Namens aber genügt keineswegs, die Thatsache zu begreifen, daß schon in sehr früher Zeit, zuerst von Justinus Martyr das prophetische Buch dem Apostel Johannes zugeschrieben worden ist. Der Apostel muß in einem sehr nahen Verhältniß zu dem Presbyter gestanden haben. Beide haben in Ephesus gelebt und gewirkt, beide sind da begraben worden. Vielleicht hat der Presbyter den Namen Johannes erst von dem Apostel empfangen und angenommen. Nach den apostolischen Konstitutionen ward er vom Apostel zum Bischof von Ephesus eingesetzt*). In einem Verhältniß der Unterordnung muß er auch zur Zeit der Abfassung seiner Schrift zu Ephesus und den Tochtergemeinden dieser Stadt gestanden haben. Wäre er Apostel gewesen, so würde er wohl sein Sendschreiben an weitere Kreise gerichtet haben, als nur an jene Gemeinden des vorderen Kleinasiens. So stand er wohl in einem ähnlichen Verhältniß zu dem Apostel, wie Markus zu Petrus, oder auch wie Barnabas zu Paulus. Ging nun eine Schrift des Presbyters in die Kirche aus, so geschah dies in der Auktorität des Apostels. Wie aber der Hebräerbrief, eine Schrift des Barnabas, frühzeitig dem Paulus zugeschrieben ward, so die Apokalypse dem Apostel Johannes. Dies ist eine Erscheinung, welche hundertfach in allen Literaturen sich wiederholt hat und aus dem großen Gesetz erklärt: wer da hat, dem wird gegeben. So würde sich denn die nicht geringe Verwandtschaft der Apokalypse mit dem Evangelium erklären, vornehmlich die merkwürdige Bezeichnung Jesu als des Logos. Wiederum werden wir verstehen, daß der Evangelist ebenso die Apokalypse wie die synoptischen Evangelien, sonderlich das Markusevangelium, als Voraussetzungen seiner eigenen Schrift betrachtet wissen wollte; daher er weder den Inhalt der eschatologischen Reden Jesu noch die Offenbarungen dieses Buches wiederholt hat. Vielmehr können wir die Stellung des Evangelisten zur Apokalypse nur so auffassen, daß er den eschatologischen Inhalt der Synoptiker durch die Apokalypse auf

*) Vgl. Keim, Leben Jesu I. S. 166.

die dritte Stufe, als die Stufe der Vollendung erhoben wußte, daher er selbst in seiner Schrift nur das geschichtliche Leben Jesu als Prophet darzustellen hatte. Der Evangelist und Apostel Johannes, in welchem das apostolische Zeitalter, auch ehe er sein Evangelium geschrieben hatte, die Vollendung der Kirche persönlich verwirklicht sah — so daß die Sage entstehen konnte, dieser Jünger sterbe nicht vor der Zukunft des Herrn Joh. 21, 23 —, Johannes, den man als das hervorragendste Werkzeug des Geistes kannte, der die Kirche zur Vollendung führen sollte, hat die Apokalypse als ächtes Erzeugniß dieses Geistes anerkannt und bestätigt. „Man mag über den Ursprung der johanneischen Schriften denken wie man will, das wird niemand leugnen, daß der Verfasser des Evangeliums und der Briefe die Apokalypse kannte und mit der kleinasiatischen Kirche für ein prophetisches Buch hielt."*) Ja man wird nicht umhin können, an derselben Stelle des Evangeliums, an welcher der Evangelist über Ursprung und Wesen seines Buches sich ausspricht, auch ein Zeugniß für die Apokalypse zu finden. Wenn es Joh. 16, 12 ff. heißt: „Noch habe ich euch viel zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen; wenn aber jener kommen wird, der Geist der Wahrheit, so wird er euch in die ganze Wahrheit leiten. Denn er wird nicht von sich selbst reden, sondern was er hören wird, wird er reden, und das Künftige wird er euch verkündigen," so liegt doch kein anderes prophetisches Zeugniß, als die Apokalypse vor, in welchem man die Erfüllung dieser Worte zu sehen hätte. Wir dürfen sie demnach als ein Zeugniß des Evangelisten für die Theopneustie unserer Schrift ansehen. Mit jenem Worte mag man 1 Joh. 2, 18 verbinden, wo es heißt: „Kindlein, letzte Zeit ist, und wie ihr gehört habt, daß der Antichrist kommt, so sind auch jetzt schon viele Antichriste aufgetreten." Am eingehendsten hatten die Leser vom Antichrist durch die Apokalypse vernommen.

Jenes Zeugniß wiegt um so schwerer, wenn wir bedenken, daß die Apokalypse eine geraume Zeit vor dem Erscheinen des vierten Evangeliums verfaßt und also während einer langen Zeit unter den Augen des Apostels Johannes ganz besonders in den Gemeinden des vorderen Kleinasiens verbreitet wurde. Geschah das, wie wir nicht anders voraussetzen können, mit des Apostels Zustimmung oder gar besonderer Förderung, so begreifen wir sehr wohl, wie dies Buch früh genug dem Apostel selbst zugeschrieben werden konnte. Und wenn die Kritik hier in der Lage ist, an der

*) Weiß, Apokalyptische Studien, in Stud. und Krit. 1869, S. 53.

Ueberlieferung eine Korrektur auszuüben, so sollte sie doch nicht versäumen, der sehr wesentlichen idealen Wahrheit, welche die Ueberlieferung vertritt, die Ehre zu geben.

Es ist noch übrig, von der Abfassungszeit unseres Buches zu handeln. Wie schon oben gezeigt wurde, und wie der Prophet deutlich genug zeigt, waren fünf der Cäsaren dahin (17, 10). Die Reihe der Cäsaren aus dem Geschlechte der Julier war vollendet, und sie hatte sich nicht vollenden können, ohne das Wesen des Cäsarenthums ganz zu enthüllen. Während zur Zeit Christi und des Apostels Paulus Juden ihre Verfolger waren und Heiden höchstens deren Helfer, oft aber die römische Obrigkeit gradezu der Schutz des Christenthums gegen seine jüdischen Verfolger, hatte sich endlich das christusfeindliche Wesen des Cäsarenthums offenbart. Die zwei großen Zeugen Christi, Petrus und Paulus waren als vornehmste Opfer gefallen. Aus der Hauptstadt verbreitete sich dann die Verfolgung in die Provinzen (Apok. 12, 12. 13). Wiederum mußte in dem Cäsarenwahnsinn Nero's der dämonische Hintergrund dieser Spitze der antiken Kulturentwickelung erkennbar geworden sein. Dies ist die Eine große Voraussetzung der Entstehung unseres Buches, nämlich die vollständige Enthüllung des antichristlichen Wesens des Cäsarenthums. Die andere Voraussetzung ist dann die unmittelbare Nähe der Zerstörung Jerusalems. Wie nämlich das elfte Kapitel unseres Buches auf der einen Seite zeigt, daß Jerusalem noch nicht zerstört war, so ist dasselbe nicht zu verstehen ohne die bestimmte Voraussetzung, daß diese Thatsache unmittelbar bevorstehend sei. Denn mit diesem Endgericht über Jerusalem verbindet der Seher sogleich die Thatsache der Bekehrung Israels und der großen Gottesoffenbarung an das Volk in den beiden Propheten der Endzeit. Zwischen diese beiden Thatsachen, nämlich die Zerstörung Jerusalems und die Bekehrung des Volkes, ist nun freilich die lange Zeit eingetreten, welche für den Seher nicht vorhanden war. Ebenso ist nicht unmittelbar auf die sieben ersten Cäsaren der achte als einer der sieben in wunderbarer Weise gefolgt, sondern diese Thatsache gehört ebenso wie jene noch der Zukunft an. Auf die Zerstörung Jerusalems folgte für Israel das große Exil, das noch dauert, und dies Volk hat seitdem keine eigene Geschichte, sondern lebt nur die Geschichte der Heidenvölker mit, bis seine Bekehrung eintritt. Wiederum ist das Cäsarenthum geschichtlich in langsamer Entwickelung zerfallen. Seine wunderbare Wiedererweckung gehört in gleicher Weise, wie jene Thatsache, der Zukunft an. Die Geschichte der Menschheit wird in diesen beiden Ereignissen zu ihrem Ziel gelangen.

Sechstes Kapitel:

Eigenthümlichkeit und Bedeutung des Johanneischen Evangeliums.

„Man kann mit Recht behaupten, alle das Urchristenthum betreffenden Fragen haben ihren eigentlichen Mittelpunkt in der Einen Frage: wie der tief eingreifende Widerspruch zu lösen ist, welcher in den Evangelien selbst unläugbar zu Tage liegt?"*) Wie ist es gekommen, daß die moderne Theologie einen Widerspruch entdeckt hat, welcher der Christenheit und ihrer Wissenschaft so lange verborgen blieb? Der Hochmuth der modernen Wissenschaft antwortet sogleich: diese Entdeckung verdanken wir allein der Ausbildung der Kritik, der Schärfung des Auges für geschichtliche und literarische Dinge; es ist damit, wie mit der Bewaffnung des leiblichen Auges zum mikroskopischen Sehen in der neueren Naturwissenschaft. Nicht ganz unrichtig ist diese Behauptung. Aber die volle Wahrheit ist sie keineswegs. Früher als jene Entdeckung war eine Veränderung des ganzen Sinnes innerhalb der Christenheit eingetreten. Man war vom gemeinen Glauben der Kirche an Jesum Christum als den Menschen- und Gottessohn abgewichen, und nun fand man in dem Unterschied des vierten und der synoptischen Evangelien, den die Kirche entweder gar nicht oder als einen harmonischen gesehen hatte, einen „tief eingreifenden Widerspruch." Der dogmatische Konflict moderner Theologen mit dem Kirchenglauben hat ihre Augen geschärft und sie Unterschiede wahrnehmen lassen, die man früher nicht wahrgenommen hatte. Nicht eine vorurtheilslose Wissenschaft, sondern die Tendenz, den eigenen Konflict mit dem Kirchenglauben durch jenen Nachweis eines Konflictes zwischen den Evangelien zu rechtfertigen, hat jene Entdeckung gemacht und näher zu begründen gesucht. Es war der Rationalist Bretschneider, welcher im Widerspruch gegen den „göttlichen" Christus des vierten Evangeliums die synoptischen Evangelien als die allein glaubwürdigen erklärte, dagegen jenem wie Glaubwürdigkeit so den Johanneischen Ursprung absprach. Während Bretschneider von der rationali-

*) Baur, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, 1847. Vorrede S. V.

stischen Christus-Vorstellung „eines jüdischen Rabbi und Volkslehrers" ausging, konnte ein Kritiker, wie Schleiermacher, von entgegengesetzten dogmatischen Voraussetzungen ausgehend zu entgegengesetzten kritischen Resultaten kommen. „Der johanneische Christus, der den Vater in sich und sich eins mit dem Vater weiß, der nichts von ihm selber redet oder thut, sondern nur, was der Vater ihn thun und reden heißt, schien ja zusammenzufallen mit Schleiermachers religiösem Ideal, einem Gottesbewußtsein, das, ohne Hemmung wirkend, gleich einem Sein Gottes im Menschen ist." So stand für Schleiermacher nicht nur die Aechtheit des vierten Evangeliums fest, sondern der Conflict der Evangelien, der auch für ihn vorhanden war, konnte nur zu Ungunsten der synoptischen ausschlagen. „Wie ein jüdischer Rabbi mit menschenfreundlichen Gesinnungen, etwas sokratischer Moral, einigen Wundern oder was wenigstens Andere dafür nahmen, und dem Talent, artige Gnomen und Parabeln vorzutragen — denn weiter bliebe doch nichts übrig, ja einige Thorheiten würde man ihm auch noch zu verzeihen haben — wie Einer, der so gewesen, eine solche Wirkung, wie eine neue Religion und Kirche, habe hervorbringen können, ein Mann, der wenn er so gewesen, dem Moses und Muhamed nicht das Wasser gereicht haben würde, dies zu begreifen überlasse man (bei der Verwerfung des vierten Evangeliums) uns selbst."*) Strauß fügt die Bemerkung hinzu: „man wird in diesem Ausfall auf den synoptischen Christus vor Allem von der romantischen Vornehmheit sich widrig berührt fühlen, der das Einfache, Naturwüchsige, nicht mit dem Hochgeschmack irgend einer Geschraubtheit, einer vermeintlichen „Wehmuth" oder „Ironie" Versehene zu gemein ist." Schleiermacher, einer der großen Gnostiker der Neuzeit, hatte sein gnostisches Christusbild mit dem johanneischen Christus identificirt. Von hier aus wird ihm denn der synoptische Christus zur Karikatur. Genau genommen beruht schon jene Gleichsetzung auf einer Karikatur. Denn Schleiermachers Christus ist keineswegs der Christus des vierten Evangeliums. Um so ärger muß dann die Verzerrung des synoptischen Christus werden. In entgegengesetzter Weise haben sich Bretschneider, oder Strauß und Baur einen synoptischen Christus zurecht gemacht und diesen in Widerspruch zu dem des vierten Evangeliums gesetzt, was denn wiederum nicht ohne arge Karikirung des letzteren abgehen konnte. So weist freilich die moderne Wissenschaft auf einen „tiefeingreifenden Widerspruch" zwischen

*) Reden über die Religion, S. 442 der dritten Aufl. bei Strauß, Leben Jesu 1864. S. 42.

Johannesevangelium und synoptischen Evangelien, aber derselbe ist keineswegs das Ergebniß einer objectiven Betrachtung, sondern der dogmatische Standpunkt der Kritiker steht in der innigsten Beziehung zu demselben. Ja jener außerordentliche Widerspruch, den wir zwischen hervorragenden Vertretern der Kritik aufzeigten, führt mit Nothwendigkeit darauf, anzunehmen, es sei eben der eigenthümliche, nicht aus der Schrift selbst, sondern anders woher gewonnene Standpunkt, der einen vorhandenen Unterschied der Evangelien als „Widerspruch" erscheinen lasse. Es wird in einer Geschichte des Kanons zu zeigen sein, daß jener Gegensatz der Kritik keineswegs zufällig, von subjectiver Zuneigung und Abneigung geschaffen ist, sondern auf einem uralten Widerspruch häretischer Richtungen beruht, welche in der ältesten Zeit der Kirche ebenso thätig gewesen sind, als in der neuesten. Es ist der alte Gegensatz des Ebionismus und Gnosticismus. Diese Richtungen nun haben ihren Ursprung in dem Eintreten außerchristlicher Principien in den Bereich des Christenthums. In der neueren Zeit ist es der Rationalismus, welcher das Christenthum der natürlichen Moral gleich setzt, und die philosophischen Richtungen von Schleiermacher und Hegel, welche das Christenthum zu einer Religionsphilosophie herabgesetzt haben. Die von solchen dogmatischen Gegensätzen beherrschte Kritik, die demnach nichts weniger als vorurtheilsfrei zu betrachten ist, konnte daher auf so unvereinbare Gegensätze innerhalb der Evangelien, aber freilich auch innerhalb ihrer eigenen kritischen Resultate hinauskommen. Erhaben über solche Widersprüche steht der Glaube der Kirche da, weil er nicht wie jene Richtungen von außerchristlichen Principien, sondern von dem Geist, der das Neue Testament geschaffen hat, sich bestimmt weiß. In Lebenserfahrung und unmittelbarem Gefühl hat der Glaube der Kirche von je her die wesentliche Einheit des synoptischen und johanneischen Christus gehabt. Es wäre in der That eine unbegreifliche Sache, wenn die Kirche seit fast 2000 Jahren von dieser Einheit des Christus, dessen Bild ihr die vier Evangelien geben, gelebt hätte, um jetzt aufgeklärt zu werden, daß dieses Bild schlechterdings unvereinbare Züge enthalte. Gegenüber Ebioniten und Gnostikern gründete sich die Kirche des zweiten Jahrhunderts auf die einheitliche Lehre des Neuen Testamentes, sonderlich der vier Evangelien. Irenäus spricht in den bekannten Worten die Selbstgewißheit der Kirche von der festen Grundlage dieses Evangelienkanons aus. Nachdem seit dem zweiten Jahrhundert der Streit über den Kanon beendigt war, setzte sich jener dogmatische Gegensatz durch die folgenden Jahrhunderte fort in den großen christologischen Bewegungen. Ebionitische Richtungen wollten Jesum

gänzlich ins Menschliche oder Kreatürliche herabziehen, gnostische gingen darauf aus, seine menschliche und geschichtliche Art zu leugnen. Ich erinnere nur an Arius und Sabellius. Wiederum vereinigte der Kirchenglaube die Unterschiede und erklärte gerade als seinen Inhalt das Geheimniß jener Einheit der Unterschiede. Während nun auch jetzt die dogmatischen Gegensätze den wissenschaftlichen Bewegungen zu Grunde liegen, steht wieder im Vordergrunde die kritische Arbeit. Es handelt sich um den Unterschied der Evangelien. Hat aber unsere kritische Frage jenen großen dogmatischen und dogmengeschichtlichen Hintergrund, so werden wir Baurs oben angeführtes Wort über die Bedeutung derselben als berechtigt anerkennen. Unter solchen Voraussetzungen darf nun die ihres Einklanges mit dem Glauben der Christenheit bewußte Wissenschaft der Zuversicht leben, daß jene Arbeit ebenso sicher zu einem harmonischen Ziele führen werde. Dies Ziel kann freilich weder die unterschiedslose Einheit sein, wie sie die Orthodoxie früherer Zeiten behauptete, noch der die Einheit vernichtende Widerspruch, welchen die heterodoxe Kritik unserer Zeit gefunden hat. Es kann nur die Einheit sein, in welcher die Unterschiede, welche jene Kritik karikirt hat, zugleich anerkannt werden; wir dürfen sie, im Zusammenhang unserer ganzen Darstellung betrachtet, die *entwickelungsgeschichtliche Einheit* nennen.

Die frühere Ansicht von der unterschiedslosen Einheit der Evangelien ermangelte ebenso sehr der Einsicht in die Entstehung und Art der Synoptiker als des vierten Evangeliums. In jener Beziehung gilt es die Erkenntniß des Ursprungs der drei Evangelien aus der *mündlichen Ueberlieferung und Missionspredigt*, ferner des hiemit zusammenhängenden *pädagogischen* und *peripherischen*, also überhaupt *relativen* Charakters derselben.*) Wie nun das vierte Evangelium der Zeit nach weit von den Synoptikern abliegt, so ist auch Ursprung und Wesen desselben ganz verschieden. Während jene Schriften aus der Mission, also aus der Gründung der Kirche stammen, befinden wir uns in weit vorgeschrittener Zeit, in welcher die Paulinischen Bewegungen der Kirche schon vergangen und neue Fragen aufgetreten sind. Es ist von diesen Fragen schon theilweise die Rede gewesen bei Betrachtung der Johanneischen Briefe. Es wird in einem folgenden Kapitel davon die Rede sein. Gegenüber den die Objectivität des Christenthums aufhebenden Häresen des Ebionismus und eines alexandrinischen Gnosticismus erweckt der

*) Vgl. die zusammenfassende Darstellung im Schlußkapitel des ersten Buches.

Herr der Kirche sich einen Propheten in dem letzten der Zwölfe, Johannes, von welchem auch gilt, was Paulus von sich sagt, daß er zu seinem Werke von Mutterleibe an ausgesondert war (Gal. 1, 15). Ihm stand die geschichtliche Kenntniß des Augen- und Ohrenzeugen zu Gebote, wie einem der Zwölfe. Aber jetzt galt es, darüber hinaus den ewigen göttlichen Hintergrund der heiligen Geschichte aufdecken, die großen Fragen endgiltig beantworten, die dem pädagogischen und relativen Charakter der ersten Evangelien gegenüber aufgestellt werden konnten und endlich einmal mußten; es galt das absolute Evangelium geben. Nur darf man dieses Prädicat nicht mißverstehen, als würden jene Evangelien durch das vierte irgend überflüssig. Wie im Alten Testament Gesetz und Propheten, so gehören hier beide Stufen zu einander.

Der Inhalt der synoptischen Evangelien, die Geschichte des Werkes Jesu, kommt noch einmal zur Darstellung und zwar zur prophetischen Geschichtsdarstellung. Auf mancherlei Weise und doch durchaus richtig kann ja Geschichte geschrieben werden. Wenn der große römische Historiker Tacitus die Geschichte Christi in die Worte zusammenfaßt: „da Tiberius Imperator war, ward Christus durch den Procurator Pontius Pilatus hingerichtet," so wird Niemand behaupten, daß das nicht eine durchaus richtige Darstellung sei. Man kann eine vollkommen richtige nach Zeit und Ort bestimmte Aufzählung der Weltereignisse geben und das Weltgeschichte nennen. Eine sogenannte pragmatische Geschichtsdarstellung sucht vornehmlich den ursächlichen Zusammenhang der Ereignisse zu erfassen und wird oft das richtige treffen. Der im Glauben an eine sittliche Weltordnung und einen heiligen, göttlichen Weltlenker stehende Mensch wird auch durch jene blos den natürlichen Zusammenhang der Dinge berücksichtigende Darstellung keineswegs zufrieden gestellt werden. Jeder von jenem Glauben erfüllte Mensch hat den Trieb in sich, die Weltereignisse im Zusammenhang mit der göttlichen Weltregierung zu erfassen. Da dieser Zusammenhang ein sehr geheimnißvoller ist, so gehört in der That eine prophetische Art dazu, wenn ein Historiker über den Weltplan Gottes reden will. Gänzlich der prophetischen Betrachtung aber entrathen kann kein Historiker. Ein Widerspruch nun ist in jenen verschiedenen Arten geschichtlicher Darstellung durchaus nicht gegeben, vielmehr erscheinen sie zur Ergänzung bestimmt.

Nun reden wir hier von der Geschichte Jesu Christi, dieses Mittelpunkts der Weltgeschichte, in welchem, wie ja die geschichtlichen Folgen, nämlich die Erneuerung einer veralteten Welt, gezeigt haben, das Eingreifen der göttlichen Weltregierung sonderlich bedeutend gewesen sein muß.

Warum sollen nun hier Darstellungen in Widerspruch gerathen, von denen die eine die Ereignisse wesentlich von ihrer menschlichen und natürlichen, die andere sie von der göttlichen Seite ins Auge faßt? Für den letzteren Darsteller nehmen wir dann freilich den prophetischen Charakter in Anspruch. Es hat bei dem Verfasser des vierten Evangeliums sowohl eine Versenkung in die natürliche Seite der Geschichte Jesu stattgefunden, daher ihm weder Zeit noch Ort irgend gleichgiltig ist, wie eine Erhebung in das Wesen Gottes selbst, den Urquell jener Geschichte; aus beiden Geschichtsquellen, die einander nicht widersprechen, schöpfend hat er sein Werk verfaßt. Man wird dies wunderbare Werk daher nur recht verstehen, wenn man beide Seiten, die geschichtliche und prophetische, zu ihrem Rechte kommen läßt und keine über der anderen verabsäumt; wie David Strauß der Gesamtkritik von Baur eigentlich den Todesstoß versetzt, wenn er der Behauptung Baurs gegenüber: „das vierte Evangelium versetze uns in die Sphäre der reinen Geistigkeit" geltend macht, „dieses merkwürdige Evangelium sei wie das geistige, so auch das sinnlichste von allen."*)

Die Verfasser der synoptischen Evangelien berichten nicht als Propheten, sondern was sie mit ihren Augen gesehen, mit ihren Ohren gehört, mit ihren Händen getastet, oder was ihnen selbst durch die Tradition der Augenzeugen zugekommen, wie Lukas in seinem Vorwort sagt. Johannes sagt zwar selbst diese Augenzeugenschaft von sich aus (1 Joh. 1, 1 f.); aber das ist nur die Voraussetzung des Neuen, was er giebt. Ihm gilt es zu berichten, was ihn der Geist in jenen Erlebnissen der Geschichte Jesu hat schauen lassen (Joh. 16, 13. 14. 15); er sagt Dinge aus, die man nicht mit Augen sehen oder gar mit Händen greifen kann, z. B. das ewige Sein des Sohnes beim Vater; das Evangelium nennt selbst diese Dinge „himmlische" (3, 12); in Allem aber, was er aus dem Leben Jesu berichtet, in dessen Worten und Thaten, hebt er die ewige, göttliche Bedeutung hervor, die nur ein Prophet sehen kann.

Nicht als wären die vorausgehenden Stufen apostolischer Geistesentwickelung ohne Prophetie und Offenbarung Gottes gewesen. So heißt es Mtth. 16, als Petrus sein Bekenntniß über das höhere göttliche Wesen seines Meisters abgelegt hat, im Munde Jesu: „Selig bist du, Simon, Sohn des Jona, denn Fleisch und Blut hat es dir nicht offenbart, sondern mein Vater im Himmel." Wiederum heißt es im Galaterbrief, daß es Gott gefallen habe, in dem Paulus seinen Sohn zu offenbaren, nämlich

*) Leben Jesu, 1864. S. 141.

in neuer Weise, so, daß vor der Predigt dieses Gottessohnes alle menschlichen Schranken fallen mußten (1, 15, 16). Die Offenbarung „des Gottessohnes" nun, die dort nach dem Stande der Entwickelungsstufe geschah, sollte sich jetzt auf der dritten und abschließenden Stufe auch vollkommen vollziehen, so daß „die ganze Wahrheit zur Erscheinung kommen und Jesus als der Gottessohn vollkommen verherrlicht werden mußte" (Joh. 16, 13, ff.).

Es gilt uns nun, in vorliegendem Kapitel die prophetische Art unseres Evangeliums als die vorwiegende Eigenthümlichkeit desselben zu betrachten, um in einem folgenden die geschichtliche Seite desselben und die Beziehung zu den synoptischen Evangelien zu untersuchen. Ueberblicken wir mit Hervorhebung jener Eigenthümlichkeit den wesentlichen Inhalt des Evangeliums.

Als Prophet schwingt sich der Evangelist im Beginn des Evangeliums, den man den Prolog nennt, von der Erde über alle Himmel in das unsichtbare, ewige Wesen der Gottheit. Was er da ausspricht, ist eben so wenig Tradition als menschliche Spekulation. Wie der Apokalyptiker von sich sagt: „ich war im Geist und hörte eine Stimme" (1, 10), so redet der Evangelist, indem er die Stimme des Geistes vernahm, von dem Christus gesagt hat, er werde die Jünger in die ganze Wahrheit führen und ihn, den Menschensohn, verklären, d. h. nach seinem wahren ewigen und göttlichen Wesen zur Erscheinung und vollen Erkenntniß bringen.

Vergleichbar nach Form, Inhalt und Ursprung ist mit unserem Prolog nur der Anfang der Genesis. Auch da kann von einer Tradition nicht die Rede sein. Wie es nur Sache eines Propheten sein konnte, in den Anfang der Dinge sich zu erheben und die Schöpfung des Alls zu schauen, so vermochte nur ein Prophet den letzten Ursprung der zweiten Schöpfung, der Offenbarung Gottes in Christo, zu erkennen. Dort schaute die Prophetie das Werden der Welt, hier das ewige Sein Dessen in Gott, der als Jesus Christus im Fleisch erschienen ist und im Wort des Evangeliums verkündet wird. Dies Wort der Heilsbotschaft ist nicht von gestern her, nicht von Menschen erfunden, sondern war im Anfang und stand in einem ewigen persönlichen Verhältniß zu Gott, weil es selbst göttlichen Wesens ist.

Durch dasselbe Wort, in welchem sich jetzt die Erlösung der Welt vollzieht, ist auch die Schöpfung des Alls geschehen. Denn es ist das Leben wie das Licht der Welt.

Derselbe Geist der Prophetie, der also in den Anfang der Dinge und in das ewige Wesen Gottes hat schauen lassen, entrückt den Apokalyptiker in dem Buche der Offenbarung in das Ende aller Dinge und läßt ihn dasselbige Wort schauen, wie es aus des Himmels Höhen zur Erde kommt, damit in ihm und durch es die zweite Schöpfung, der neue Himmel und die neue Erde, in's Dasein trete. Denn Apok. 18, 11 ff. heißt es: „Und ich sah den Himmel geöffnet, und siehe ein weißes Roß, und der darauf sitzet heißt treu und wahrhaftig und er richtet mit Gerechtigkeit; seine Augen wie Feuerflammen und auf seinem Haupt viele Diademe ꝛc. und sein Name heißt: das Wort Gottes."

Wie der Anfang, so ist nun der ganze Inhalt des Johannis-Evangeliums prophetischer Art, die Thaten und die Reden Jesu. Zeigen wir das zunächst bezüglich der Thatsachen.

Wenn wir sagen, die Thatsachen des Johanneischen Evangeliums sind auf prophetische Weise dargestellt, so sagen wir damit nicht, was die gnostischen Kritiker dem Evangelisten vorwerfen, daß derselbe aus Ideen Thatsachen gemacht, d. h. zum Zweck der Darstellung von Ideen Thatsachen erfunden oder gänzlich entstellt habe. So wenig ein Prophet des Alten Testamentes seine Ideen in die Zukunft hineinschob, wenn er über die Zukunft weissagte, sondern zu Gott emporgehoben schaute, was in der Zukunft gegeben war, so wenig hat Johannes seine Ideen in die Vergangenheit der Geschichte Jesu eingeschoben, sondern er hat aus der Geschichte Jesu, die er in Kraft heiligen Geistes prophetisch d. h. nach ihrem verborgenen, ewigen und göttlichen Wesen erkannte, die Ideen herausgenommen, die den Inhalt seiner Schrift bilden. Er schaute in Jesu und dessen Geschichte die ewige göttliche Liebe des Sohnes zum Vater und die göttliche Liebe des Menschgewordenen zur sündigen Welt, und darum schaute er in Jesu das Leben und das Licht der Welt. Und in dieser Anschauung wurden ihm die einzelnen Thaten und Begebnisse des Lebens Christi zu Erscheinungen und Symbolen, zu σημεῖα, Zeichen jener ewigen Liebe, jenes ewigen Lebens und Lichtes.

Es geht durch sämmtliche Thatsachen des Evangeliums ein Zug der Symbolik. Nicht nur der Hohepriester weissagt wider seinen Willen, indem er den Todesbeschluß wider Jesum ausspricht, sondern auch die sonst nur der Gegenwart und dem Augenblick dienenden Begebnisse haben eine ewige, alle Zukunft umfassende Bedeutung. Sie sind heilige, ewige, göttliche Geschichte im vollen Umfange des Wortes. Jede That Jesu quillt aus der ewigen Liebe und dem ewigen Leben Gottes und unser Evangelium

drückt ihr dieses Siegel der Ewigkeit auf; wie es heißt: „der Sohn kann nichts von ihm selber thun, sondern nur was er den Vater thun sieht, denn was dieser thut, das thut auch der Sohn in gleicher Weise“ und: „wie der Vater das Leben hat in ihm selber, so hat er auch dem Sohne gegeben, das Leben zu haben in ihm selber“ (Joh. 5, 19 ff.). Aus diesem göttlichen Leben heraus hat Jesus die Krankenheilung vollbracht, die Joh. 5 berichtet wird und auf die sich obige Worte beziehen. Als das ewige Licht und das Licht der Welt hat Jesus den Blinden sehend gemacht, und das läßt die Darstellung Joh. 9 erkennen.

Auf der Höhe des Evangeliums im elften und zwölften Kapitel steigert sich dieser prophetische Charakter alles Thatsächlichen. Die Auferweckung des Lazarus steht nicht da als ein einzelnes beispielloses Faktum, wie die Wunder Christi besonders im Markusevangelium auftreten, sondern sie ist nur eine Erscheinung dessen, was die Worte Jesu 11, 25. 26 aussprechen. Nicht als Wunderthäter oder Prophet, dem Gott die Kraft gegeben hat zur Beglaubigung seiner Worte Wunder zu thun, tritt Jesus hier auf, sondern als der, welcher die Auferstehung und das Leben selbst ist. Es liegt in der Auferstehung des Lazarus eine Weissagung rückwärts auf das, was Joh. 1, 3. 4 enthält: daß durch ihn alle Kreaturen geworden sind und daß er das Leben der Welt war, und eine Weissagung vorwärts auf den, der selbst vom Tode auferstehen und in dem einst die Auferstehung der Todten geschehen wird.

Auf diesen Vorgang folgt die Weissagung des Hohenpriesters Kaiphas; es weissagt Maria, die Schwester des Lazarus, indem sie den HErrn zum Tode und zur Auferstehung salbt, denn wie er als das Lamm Gottes sterben muß, so darf er als der Heilige Gottes die Verwesung nicht sehen; es weissagt das Volk Jerusalems, das Jesum als den König und Sohn Davids empfängt; es weissagen die Griechen, die in den Tempel kommen und den HErrn sehen wollen.

In diesem Geschichtszusammenhang erscheint jede Thatsache wie vom Geiste durchglüht. Aber man kann auch gerade hier den Unterschied Johanneischer und synoptischer Geschichtsdarstellung deutlich erkennen, da von den fünf aufgezählten Thatsachen zwei beiden gemeinsam sind. So haben Markus und Matthäus nach dem Zusammenhang, in welchem sie die Salbung in Bethanien berichten, wesentlich die Absicht, durch die Worte Christi zu beweisen, daß derselbe die Nähe seines Endes gewußt habe. Bei Johannes hat dies Begebniß einen ewigen und unendlichen Hintergrund. Es ist der Fürst des Lebens, der sich als solchen in der Auferweckung

des Lazarus erwiesen hat, dem Maria ihr Kostbarstes und sich selbst hingibt, und was sie thut, weissagt nicht nur den Tod, sondern auch die Auferstehung Jesu. Denn ihre That hat sie nicht „von selbst" gethan (vgl. 11, 51), sondern Gott selbst salbt durch sie seinen Heiligen, der die Verwesung nicht schauen darf. Dieses „οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ", welches Johannes vom Kaiphas sagt, gilt von allen diesen Vorgängen. Das Volk ruft sein Hosiannah „nicht von sich selbst", und die Griechen kommen nicht von ohngefähr, um den Erlöser der Welt zu sehen. Hinter jedem irdischen und endlichen Begebniß des vierten Evangeliums öffnet sich eine göttliche Unendlichkeit.

Dasselbe nun, was von den Thatsachen gesagt wurde, gilt auch von den geschichtlichen Persönlichkeiten des Evangeliums. Sie alle sind typischer, weissagender Art. Sie stehen nicht nur für sich da als zufällig so oder so seiende, sondern in ihnen erscheinen die wesentlichen Richtungen und Gattungen der Menschheit; so ein Nikodemus, so die Samariterin. Aber auch hier deckt sich Ewiges und Zeitliches, Allgemeines und Besonderes. Nicht aus der Idee hat Johannes die Wirklichkeit willkürlich geschaffen, sondern er hat als ein Prophet in und hinter dem Einzelnen und Endlichen das Allgemeine und Ewige zu schauen vermocht. Wie er in Christo die göttliche Natur offenbart, so zeigt er an jeder menschlichen und endlichen Person wie Begebenheit dieser heiligen Geschichte den ewigen Hintergrund, die Seite, welche von der göttlichen Sonne erleuchtet wird.

Wie wir den Begebenheiten des Evangeliums den Charakter der Symbolik zuschreiben mußten, so haben sie die Eigenschaft der vollen und unverminderten Gegenwart. Auch dieser Zug folgt mit Nothwendigkeit aus ihrem prophetischen Wesen. Denn es ist Sache der Propheten, Vergangenes oder Zukünftiges gegenwärtig zu machen.

In den synoptischen Evangelien thut Christus Alles, was er thut, zunächst für den bestimmten Augenblick, in welchem er es thut; ebenso spricht er, was er spricht, zunächst nur zu der Einen Person, mit welcher er es zu thun hat. Daß Alles, was er gethan, geredet und gelitten hat, nicht todte, einmal geschehene und nun abgethane Geschichte ist, daß seine Geschichte eine weit über jenen nächsten Zweck hinausgehende, absolute Bedeutung hat, das erkennen wir freilich auch bei den Synoptikern durch einige Reflexion, aber es ist durch ihren rein historischen Bericht nicht ausgesprochen. Was dagegen Christus im Johanneischen Evangelium thut und spricht,

das geschieht nicht sowohl für jenen Augenblick, für jene bestimmte Person, sondern für alle Zeit und Welt. So hat Johannes die Thatsachen ausgewählt und so dargestellt, daß dies in's hellste Licht tritt. Und er war hiezu berechtigt, weil die Geschichte Christi diesen ewigen absoluten Inhalt hat. Zeigen wir das an Beispielen.

Aus der Auferweckung des Lazarus werden wir gewahr, wie nahe uns eine solche That Christi angeht, was in der analogen Darstellung der Synoptiker nicht der Fall ist. Diese erzählen die Auferweckung des Töchterleins Jairi als eine vergangene Thatsache, wir sehen und merken nichts mehr davon. Die Wellen des Zeitmeers liegen zwischen uns und jener Wunderthat. Das Evangelium Johannis aber stellt in helles Licht, daß die Auferweckung des Lazarus (und in ihr dann auch jenes Mägdleins) nicht nur einmal geschehen und nun abgethan sei; vielmehr in Christo, dem ewigen und gegenwärtigen, ist auch diese That uns und allen Gläubigen gegenwärtig und lebendig. Wir, die wir Christum haben, haben von ihr soviel, wie die, vor deren Augen Lazarus erweckt ward. Zu jedem von uns spricht Christus das Wort, das er zur Martha spricht (11, 25. 26): „Ich bin die Auferstehung und das Leben, wer an mich glaubt, wird leben, ob er gleich stürbe; glaubst du das?" Wer nun wie Martha antworten kann: „Ja, HErr, ich glaube," der hat in Christo die Auferstehung und das Leben.

Christus hat nicht nur einmal vor 1800 Jahren 5000 Mann wunderbar gespeist, so daß damit nur Eine seitdem nicht wieder eingetretene Ausnahme von der natürlichen Ordnung der Dinge gegeben wäre; das wäre ein schlechtes Mirakel, aber nicht eine wahre göttliche Wunderthat. Sondern er ist gegenwärtig und stetig das Brod des Lebens allen die an ihn glauben; und gegenwärtig und stetig ist sein Fleisch und sein Blut die rechte Speise und der rechte Trank. Er hat auch nicht bloß einmal vor 1800 Jahren einem Blinden das Gesicht wiedergegeben; sondern er ist als das Licht der Welt in die Welt gekommen, allen geistlich Blinden ein Licht zu sein. Denn nicht dazu ist er erschienen, leiblich Blinde sehend zu machen, sondern als das ewige Licht in den Herzen aller Menschen aufzuleuchten. Damit er sich als Licht der Welt beweise, hat er jenen Blinden sehend gemacht, und nur darum, weil er als das ewige Licht der Welt stets gegenwärtig ist, hat auch jene einzelne und vergangene Wunderthat stetigen und gegenwärtigen Werth.

Als der, in welchem die Trennung der Völker, die ihren Gipfel in der Religion hat, für immer aufhören wird, erscheint der HErr am Ja-

kobsbrunnen im Samariterland. Da haben einst Ephraim und Juda noch einig ihre Herden getränkt, ehe sie, ein Bild der religiösen Trennung aller Völker, aus einander gingen. Hier trifft der HErr, der Heiland der Welt, in dem die Anbetung im Geist und in der Wahrheit d. h. die vollkommene, anhebt, mit der Samariterin zusammen, die nicht nur ihr eigen Volk vertritt, sondern alle die, welche nicht wissen, was sie anbeten. Denn das Heil kommt von den Juden. In Christo aber erscheint es für alle Völker. Allen denen nun, welche dürsten nach dem wahren, lebendigen Gott, weil sie nicht wissen, was sie anbeten, nicht nur der Samariterin, sagt Christus (4, 14): „Wer von dem Wasser trinkt, das ich ihm geben werde, den wird nicht dürsten in Ewigkeit."

Diese ewige Gegenwärtigkeit gilt nun freilich auch von allen Thatsachen der heiligen Geschichte, die uns die Synoptiker berichten, obwohl sie der Form nach nur Vergangenes berichten. Denn es ist ja derselbe Christus, von dem Matthäus und Johannes zeugen. Aber nur bei letzterem tritt sie in volles Licht. So erhält nun erst durch das vierte Evangelium die heilige Geschichte überhaupt die Darstellung, welche ihrem eigenthümlichen Wesen wahrhaft entspricht. Nicht wird sie durch die von den Synoptikern abweichende Art der Johanneischen Schrift alterirt, sondern sie kommt dadurch nur zu ihrer vollkommenen Selbstdarstellung, zur vollkommenen Entfaltung ihres Wesens. Dieses besteht eben darin, daß sie nicht wie andere Geschichte vornehmlich der Vergangenheit angehört, sondern daß sie, weil ihr Inhalt ein ewiger und göttlicher, darum eine stets gegenwärtige ist. In Christo, der gestern, heute und in Ewigkeit ist und lebt, ist die heilige Geschichte, d. h. seine Geschichte eine gegenwärtige. Dieser Charakter derselben tritt aber durch das Evangelium Johannis in volle Klarheit.

Alles nun bisher über die Thatsachen des vierten Evangeliums Dargelegte hat seinen Grund in der eigenthümlichen Darstellung, welche die Urthatsache des Christenthums, nämlich die Erscheinung und das Wesen Jesu Christi selbst in unserem Evangelium gefunden hat. Auf der einen Seite gibt freilich Johannes dasselbe Christusbild, das die Synoptiker enthalten. Es ist der wunderthätige, lehrende, menschlich fühlende und entbehrende, leidende und sterbende Christus, den auch Johannes schildert. Aber dies ist nicht das Eigenthümliche des Evangeliums. Sein Christus ist zugleich der ewige Gottessohn, der von Uranfang gewesene, der auch auf Erden stets mit dem Vater Eins seiende. Wäre dies Christus nicht, so könnte seine Geschichte nicht die allgemeine ewige Bedeutung haben, durch

welche sie nicht einmal geschehen und vergangen, sondern ewig gegenwärtig ist. Wäre Christus nicht Sohn Gottes im wesentlichen Sinn des vierten Evangeliums, so könnte das nicht von der Auferweckung des Lazarus gelten, was von ihr ausgesagt wird. Auch Elias erweckte ein Kind vom Tode. Indem Christus den Lazarus erweckt, thut er es als der, der die Auferstehung und das Leben ist; und ihre ewige Bedeutung hat jene That dadurch, daß Christus, gleichwie der Vater, das Leben in ihm selber und das Leben der Welt an sich ist. Daß eine Todtenauferweckung Christi mehr ist, als die That des Elias, eines Propheten, dem Gott für den einzelnen Fall die Kraft gab, die ihm aber nicht wesentlich eignet, das lernen wir nicht sowohl aus den Synoptikern, sondern das tritt uns im hellsten Licht entgegen nur im Johannesevangelium; und von hieraus dürfen wir dies Licht in die Synoptiker hineintragen und die Auferweckung des Jünglings zu Nain ebenso betrachten, wie die des Lazarus. Jenem Unterschied der Evangelien entspricht der Sprachgebrauch in der Bezeichnung der Wunderthaten. Während die Synoptiker vornehmlich des Ausdrucks „δυνάμεις“ (Kräfte) sich bedienen, kommt derselbe, bei Johannes auch nicht einmal vor. Das „τέρας“ (außerordentliches Ereigniß) ist selten bei jenen, wie bei diesem. Der für letzteren charakteristische Ausdruck ist „σημεῖον“ (Erscheinung des höheren Wesens). Die Synoptiker bedienen sich des empirisch-geschichtlichen Ausdrucks. Die Wunder Jesu sind ihnen Kraftäußerungen (Mk. 5, 30). Johannes wählt den prophetischen Namen. Für ihn sind die Wunder Offenbarungen und Erscheinungen der göttlichen Herrlichkeit in Jesu (Joh. 2, 11). Und wenn im Munde Jesu der Name „ἔργον“ (Werk) eintritt, so will derselbe besagen, daß die Wunderthat das ihm eigenthümliche und nothwendige Auswirken dessen sei, was in ihm vorhanden ist, nämlich der ewigen Gottheit, des ewigen Lebens und Lichtes (5, 17 ff.). Auf Seiten der Menschen entspricht denn jenen σημεῖα ein „Schauen“, das gewissermaßen über das Glauben hinwegschreitet und prophetisch das Schauen der Ewigkeit vorwegnimmt (θεᾶσθαι, ὁρᾶν, θεωρεῖν Joh. 1, 14; 2, 23; 1 Joh. 1, 1 ff.).

Nur durch diese Betrachtung erscheint aber die heilige Geschichte als das, was sie ist, als die das Heil wesentlich in sich schließende, wie Christus erst in Wahrheit der Heiland der Welt ist, wenn wir in ihm nicht nur einen Propheten und Wunderthäter, sondern den Sohn Gottes im wesentlichen Sinne des Wortes haben. Beides aber, die ewige und göttliche Natur sowohl der heiligen Geschichte als der Person Christi zu schauen und darzustellen, war Sache nicht eines Historikers, sondern eines Pro-

pheten. Noch einmal hat Johannes die heilige Geschichte geschaut in prophetischem Geist, nachdem er den Herrn zuerst leibhaftig gesehen und gehört hatte. Dieses zweite Schauen ist das Schauen im Geist, den Christus zu senden verheißen hatte, der in die ganze Wahrheit führen und Christum verklären werde. Und nun schaute der Evangelist als Prophet in das Verborgene des Wesens Christi, in seine göttliche, ewige Herrlichkeit, während die Synoptiker das allen Augen Offenbare darstellten.

Auch das eigenthümliche Wesen der Reden des vierten Evangeliums wird man nur recht verstehen, wenn man von ihrem prophetischen Ursprung ausgeht. Sehen wir zunächst noch von ihrem den synoptischen Reden fremden Inhalt ab. Man könnte sagen, wenn man diese inhaltliche Verschiedenheit erklären will, die Synoptiker hätten gerade Reden solchen Inhaltes, Johannes dagegen anderen Inhaltes gesammelt. Was vielmehr hier in Betracht kommt, das ist die von den synoptischen Reden so gänzlich verschiedene Form derselben. Hier verläßt uns jene Auskunft. Es ist klar: von rein geschichtlichem Standpunkt betrachtet kann Christus nicht gleichermaßen auf beiderlei Weise geredet haben. Aber dieser einseitig und abstrakt geschichtliche Standpunkt ist ein irriger. Die Entstehung der Reden insonderheit, wie des Evangeliums überhaupt, ist ausgesprochen in den Worten (14, 26; 16, 13. 14): „Der heilige Geist wird euch Alles lehren und euch an Alles erinnern, was ich euch gesagt habe; er wird euch in die ganze Wahrheit leiten." Es hat im Geist der Apostel, insonderheit des Johannes eine Erinnerung der Worte Christi, eine Wiederbelebung seiner Reden stattgefunden, wie auch die Thaten Christi in der Darstellung des vierten Evangeliums ein neues höheres, ja das vollkommene Leben erhielten; und diese Erinnerung war eine andere und höhere, als eine bloß geschichtliche, die ohne den heiligen Geist stattfinden konnte. Es war diese Erinnerung von Seiten des heiligen Geistes ein Führen in die ganze Wahrheit, die die Jünger vorher noch nicht tragen konnten. Die vom heiligen Geist gewirkte Erkenntniß war also zugleich eine schöpferische und neue, insofern sie die ganze Wahrheit enthielt; obwohl sie nur aus der Fülle Christi schöpfte, „denn aus dem Meinigen wird er es nehmen" heißt es. Und dadurch wird die Verklärung Christi stattfinden, indem das Wesen desselben vollkommen erscheint als das, was es ist.

Indem nun durch eine solche Geisteswirkung in Johannes eine Wiederbelebung der Reden Christi stattfand, welche im stärksten Gegensatz zu einer protokollarischen Wiederholung steht, konnte es nicht fehlen, daß ihr

Ausdruck die Redefarbe des Evangelisten annahm. Bei den Synoptikern sind die Worte Christi streng von denen des Erzählers geschieden. Die Reden des Herrn heben sich hell und hoch von dem Grunde der synoptischen Erzählung ab. Paulus und die Briefe haben ihre eigene Sprache, ganz verschieden von der Christi. Bei Johannes fällt des Herrn und des Evangelisten Ausdrucksweise zusammen, wie eine Vergleichung des ersten Briefes Johannis mit dem Evangelium deutlich zeigt. Im Evangelium ist nicht zu trennen, was Christi und was seines Apostels ist. Denn Christus ist durch den heiligen Geist in ihm lebendig und redet durch ihn. Sehr bezeichnend für dies Ineinanderfließen der Rede Christi in die des Apostels ist das Gespräch des Herrn mit Nikodemus. Hier bleibt bei den Erklärern unentschieden, ob der letzte Theil des Abschnittes Christo oder dem Evangelisten angehöre (3, 17—21). Die Frage ist darum so schwer zu entscheiden, weil beider Ausdrucksweise dieselbe ist. Mit Recht hat nun Ewald hierin einen Zug der Alttestamentlichen Propheten gefunden, in welchen auch Wort Gottes und eigenes Wort nach Inhalt und Form zusammenfallen. Daher nimmt denn Gott in der Propheten Mund die individuelle Art an, die jedem Propheten eigen ist. Bei Joel redet Gott anders als bei Jesaia, und bei Jeremia anders als bei Daniel. So ist die Redeweise Gottes im Deuteronomium eine andere, als im übrigen Pentateuch; denn jenes hat prophetischen Charakter. Wir können nun bezüglich des vierten Evangeliums unbesorgt anerkennen: daß es kaum ein Wort, gewiß aber keine längere Rede Christi enthalte, die nicht im Herzen und Mund Johannis eine bestimmte Form und Farbe angenommen hätte und die nicht zugleich Christi wie auch Johannis Rede wäre. So wenig es aber den Propheten des Alten Testamentes darauf ankommt, zu zeigen, *wie* Gott redet, sondern darauf, *was* sein Wille ist, so wenig ist es des vierten Evangelisten Absicht, die Art und Weise der Rede Christi darzustellen; vielmehr kommt es ihm lediglich auf den mit dem ganzen Zweck des Evangeliums zusammenhängenden Inhalt der Rede Christi an. Anders verhält es sich mit den Synoptikern, welche den Eindruck der Reden Christi hervorheben, der mit ihrer eigenthümlichen Art zusammenhing (Matth. 7, 28. 29; 13, 34. 35). Besonders charakteristisch erscheint in dieser Beziehung die Verschiedenheit der Form der Gleichnisse bei Synoptikern und Johannes.

Aehnliches gilt auch bezüglich der im Evangelium berichteten Reden Johannes des Täufers. Auch diese sind nicht in der historischen Weise

der Synoptiker, sondern prophetisch dargestellt. Daher der Täufer ebenso wie Christus die Redeweise des Evangelisten zeigt (besonders 3, 27 ff.).

Aber der Begriff des Prophetischen muß auch auf den Inhalt dieser Reden angewendet werden. Was zunächst die Reden des Täufers betrifft, so hat man längst bemerkt, daß ihr Inhalt sich mit dem der Reden Christi und des vierten Evangeliums überhaupt sehr nahe berühre und insofern von den in den synoptischen Evangelien berichteten unterscheide. Wie ist diese Thatsache zu erklären? Der Evangelist schaut von seinem absoluten Standpunkt aus, den er als Prophet einnimmt, in die Vergangenheit und erkennt in jedem Keim und früheren Ansatz der Entwickelung schon das Ziel und die reife Frucht. So kann es nicht fehlen, daß er schon in der Knospe und Blüthe, die er beschreibt, die Frucht ahnen läßt, wie er sie prophetisch schaut. Der Prophet, der auf der Höhe des Berges steht, zieht den Täufer, der erst am Fuße desselben angekommen war, im Ausdruck seiner Gedanken zu sich herauf. Nicht daß er ihm Gedanken unterschöbe, sondern er nimmt nur eine Uebersetzung des Ausdrucks vor von der relativen auf die absolute Stufe.

In gewisser Weise gilt das nun auch von den Reden Jesu. Hier versteht sich freilich von selbst, daß Christus die absolute Wahrheit in sich enthielt, während der Täufer sie nur von ferne schaute. Aber ein anderes ist, wie Jesus die ewige Wahrheit aussprach. Anders sprach der Herr zu solchen, die ihm ferne standen, war es das Volk überhaupt oder Einzelne, wie etwa Nikodemus oder die Samariterin, anders zu seinen Jüngern (Matth. 13, 11). Aber auch seinen Jüngern durfte der Herr nicht die volle Wahrheit sagen, die sie zu tragen nicht im Stande waren (Joh. 16, 12; 3, 12; Matth. 16, 20. 21; Luk. 18, 34). Pädagogisch mußte der Herr reden und hat er geredet. Von den niederen Stufen dieser Erziehung des Meisters aus haben die Synoptiker den Herrn und seine Worte dargestellt. Es kam aber die Zeit und der Herr redet Joh. 16, 12 von ihr, daß die Jünger die volle und ganze Wahrheit bedurften. Diese ganze und vollkommene Wahrheit im Worte Christi hat Johannes in den Reden Christi dargestellt. Das hat er als Prophet in dem Geiste gethan, der in die ganze Wahrheit leitet (16, 13). So hat er das Niedere und Relative, das Pädagogische und Individuelle, welches die bestimmte Veranlassung den Worten Jesu aufdrückte, vielfach abgestreift; er hat sie in die Allgemeinheit und Vollkommenheit übersetzt, die nun für alle Zeiten gilt.

Hiemit hängt denn nothwendig zusammen, daß im vierten Evangelium das Christenthum mehr von seiner innerlichsten, wesentlichen und ewigen

Seite erscheint, während bei den Synoptikern mehr von seiner nach Außen erscheinenden, in zeitlichen Vollzug tretenden. Wenn also in der Bergpredigt des Matthäusevangeliums die Gesinnung dessen geschildert wird, der dem Reiche Gottes angehören will, wenn da im Einzelnen aufgezählt wird, daß man friedfertig, sanftmüthig u. s. w. sein soll, daß man die Ehe nicht brechen, nicht hassen, nicht schwören, nicht für das Zeitliche sorgen soll u. s. w., so ist vom Reiche Gottes nach diesen Seiten im Johanneischen Evangelium wenig oder fast gar nicht die Rede. Dagegen wird in demselben Alles darauf zurückgeführt, daß man an den Sohn Gottes glauben soll, dann habe man in ihm das ewige Leben und die Kraft, jenen Forderungen zu genügen. Daher ist denn Jesu Person der Mittelpunkt, um den sich Alles im Evangelium dreht. Auf dieses „Ich" läuft Alles hinaus, von diesem „Ich" geht Alles aus. In dem Sinne der vollkommenen Erfüllung aller Geschichte, im Sinne der alle Fragen beantwortenden Antwort tritt im Munde Jesu das eigenthümliche Wort „ich bin es" (ἐγώ εἰμι) auf (8, 24, 28; 13, 19). An den beiden ersten Stellen erscheint das Wort auf der Höhe des Kampfes Jesu mit den Juden. Es kommt für die letzteren darauf an, zu erkennen, daß Er es ist, wie es im Alten Testament darauf ankommt, zu erkennen, daß es Jehovah ist.*) Jesus spricht in diesen Worten aus, was der Evangelist als Zweck seines Evangeliums hinstellt: Glaube, daß Jesus sei der Christ, der Sohn Gottes (20, 31). Bei den Synoptikern ist viel von dem Gericht am Ende der Zeiten die Rede, in welchem die Menschen nach gut und bös geschieden werden. Im vierten Evangelium vollzieht sich schon gegenwärtigerweise durch den Glauben an Jesum oder den Unglauben das Gericht (Joh. 3, 17 ff.). In den ersten Evangelien wird von der „Sinnesänderung" als der nothwendigen Bedingung des Einganges in's Himmelreich gepredigt; bei Johannes tritt als die Bedingung das „von Neuem geboren werden" auf (Joh. 3, 3). In der Bergpredigt nennt Christus die Jünger das Salz der Erde und das Licht der Welt (Matth. 5). Im Johanneischen Evangelium erscheint er selbst als das Licht der Welt.

In allem dem liegt durchaus kein Widerspruch. Die Anschauung des vierten Evangelisten ist eine centrale, die der Synoptiker eine peripherische; jene die absolute, diese die relative und pädagogische. Und in dem Einklang dieser verschiedenen Auffassungen liegt die organische Einheit

*) Vgl. Luthardt, das johanneische Evangelium, Nürnberg 1852. Abth. 1. S. 243 ff.

und die wahrhafte Harmonie der ersten und dritten Stufe, durch welche die Einheit der Monotonie oder Tautologie ausgeschlossen ist.

Auf dem Glauben an Christum, den Sohn Gottes, ruht das Reich Gottes; aus dem Glauben an Christum sprossen alle jene guten Werke, die die Bergpredigt aufzählt, jene Erfüllung des Gesetzes im neutestamentlichen Sinne des Wortes. Vom Glauben hangt das Endgericht ab; so schaut der Prophet in der Gegenwart die Ewigkeit. Und die „Sinnesänderung" des Menschen kann im vollkommenen Sinne des Wortes nicht stattfinden, es gehe denn eine „neue Geburt" voraus. In ihr liegt für den prophetischen Blick der ewige, göttliche Grund und Ursprung aller zur Erscheinung kommenden Sinnesänderung und aller guten Werke.

Auf ein ähnliches Ergebniß führt die Vergleichung der synoptischen und Johanneischen Parabeln. Vorwiegend handeln jene von dem Wesen und der Geschichte des Himmelreichs; die Person Jesu tritt zurück; man sehe die Gleichnißsammlung in Matth. 13. In den wenigen Gleichnissen des vierten Evangeliums ist dagegen nicht das „Himmelreich", sondern der König desselben, Christus Subject; so im Gleichniß vom guten Hirten, vom Weinstock und den Reben, so auch in den nicht ausgeführten vom Brot des Lebens oder vom Licht der Welt. Es ist das Innerste des Himmelreichs, was hier zur Darstellung kommt, nämlich Christus und seine wesentliche Beziehung zu den Gliedern jenes Reiches. Geht die Lehre Jesu in den synoptischen Evangelien vom Peripherischen aus, so ist sie hier zum Centrum gekommen. Damit hangt denn zusammen, daß die Gleichnisse im vierten Evangelium nicht nur überhaupt zurücktreten, sondern daß auch die vorhandenen in eigenthümlicher, man darf sagen: aufgelöster Gestalt erscheinen. Es ist nicht mehr die bestimmte Kunstform, welche bei den Synoptikern so charakteristisch und wichtig ist. Gerade die pädagogische Art der Gleichnisse hat auf dem Standpunkt unseres Evangelisten die Bedeutung verloren, weil er der absolute ist. Das wird auch der Grund sein, weshalb für die Bezeichnung „παραβολή" bei den Synoptikern der Name „παροιμία" (Joh. 10, 6; 16, 25. 29) eintritt; letztere Bezeichnung „vom geraden Weg abweichende Rede" deutet die relative und daher vergängliche Art solcher Redeweise an. Daher heißt es denn auch Joh. 16, 25: „Solches habe ich zu euch in Gleichnissen geredet; es kommt die Stunde, da ich nicht mehr in Gleichnissen zu euch reden, sondern frei von dem Vater verkünden werde." Die Jünger aber sagen darauf: „Siehe, jetzt redest Du frei heraus und sagst kein Gleichniß." Während des Lebens Jesu schon gab es Stunden, in denen Jesus ohne

Gleichnisse, frei heraus vom Vater und seinem Verhältniß zum Vater, also von den himmlischen Dingen (3, 12) geredet hat. Doch konnten es die Jünger oft nicht tragen. Es mußte erst der Geist über sie gekommen sein nach dem Heimgang des Sohnes zum Vater. Die Zeit, in welcher die Hülle der Gleichnisse vollkommen fallen konnte, trat erst dann ein. Unser Evangelium spricht aus dieser Zeit heraus und will eben das absolute Evangelium sein, welches „gerade heraus" (παρρησίᾳ) redet im Gegensatz zu den synoptischen, welche „im Umschweif" (παροιμίᾳ) reden und als pädagogische Schriften müssen.

So erweist sich denn unser Evangelium in allen Beziehungen als das abschließende und absolute. Wir dürfen mit Recht demselben das Prädicat beilegen, welches der dritten Stufe neutestamentlichen Schriftthums überhaupt, vornehmlich aber unserer Schrift eigenthümlich und für sie charakteristisch ist; sie ist das „ἐναγγέλιον ἀληθινόν." Mit diesem Ausdruck bezeichnet Johannes das „Absolute, Ewige, Vollkommene; vgl. z. B. 4, 23; 15, 1; das Evangelium enthält die „Wahrheit" im umfassenden Sinne des Wortes (16, 13; vgl. 14, 6; 16, 14); wie es denn vom „Geist der Wahrheit" in besonderer Weise gewirkt ist.

Das führt uns endlich von der Betrachtung des objectiven Inhaltes unserer Schrift zu der Frage, wie denn dieser Inhalt zu der menschlichen Subjectivität sich verhalte. Wir können uns schon denken, daß auch die subjective Seite des Christenthums zum absoluten Ausdruck gelangen werde, nachdem der objective Inhalt der göttlichen Offenbarung in Jesu Christo die oben geschilderte Darstellung erhalten hat. Erst wenn auch jene Seite des Christenthums zu ihrem vollen Rechte kommt, dann erheben sich die beiden Stufen neutestamentlichen Schriftthums, die kerygmatische und epistolische oder die objective und subjective, in die einheitliche Vollkommenheit der dritten Stufe.

Bei den Synoptikern treten ja jene Beziehungen des Christenthums gegenüber der objectiven Geschichte zurück. Und wiederum stehen von dieser Geschichte die peripherischen Gebiete im Vordergrund, wie wenn in der Jüngerrede Matth. 10 die Art der Predigt des Himmelreichs, in den Gleichnissen Matth. 13 die natürliche Entwickelung, in den eschatologischen Reden der Ausgang dieses Reiches geschildert wird. In dem Allen kommt weder das Wesen des Königs dieses Reiches noch auch die innerste Beziehung desselben zu den Reichsgenossen zur vollen Erscheinung.

Dagegen überwiegen auf der zweiten Stufe, in den Paulinischen Briefen, die Bewegungen und Zustände des christlichen Subjectes der Art, daß die Objectivität des Christenthums, welche hier wesentlich im Tod und in der Auferstehung Jesu besteht, durchaus zurücktritt. Die gnostische Verzerrung des Paulinismus hat daher diese Schriften zu dem Beweis mißbraucht, daß das Christenthum die schrankenlose Emancipation der menschlichen Subjectivität sei, und so die Objectivität des Christenthums zertrümmert.*)

Im vierten Evangelium treten die beiden wesentlichen Factoren des Christenthums, der göttliche und menschliche, der objective und subjective, in das vollkommene Verhältniß der Ueber- und Unterordnung, in wahre Harmonie. Das geschieht aber dadurch, daß jetzt auch über den ersteren die ganze Wahrheit ausgesagt wird; so kommt nun auch der zweite, der auf der ersten Stufe zurücktrat, zu seinem vollen Recht. In diesem Sinne dürfen wir als das Thema des Evangeliums das Wort bezeichnen: „Der Vater in mir und ich in dem Vater, so ich in euch und ihr in mir." Weil jetzt das Verhältniß Christi als des Sohnes zum Vater zum vollkommenen Ausdruck gelangt ist, so gilt das Gleiche auch vom Verhältniß des Christen zu Christus.

Es ist eine ewige Beziehung der Liebeshingebung, in welcher der Sohn zum Vater (zum Herzen des Vaters) gestanden hat und steht (1, 1. 18). Indem unser Evangelium solchen Aufschluß gibt, muß es uns tiefer in das Wesen Gottes schauen lassen als die früheren Schriften des Neuen Testamentes. Dieses Wesen Gottes faßt sich nicht, wie ein moderner Gnostiker meint, in die zwei Bestimmungen der reinen Geistigkeit und der absoluten Thätigkeit zusammen (Joh. 4, 24; 5, 17).**) Was ist der positive Inhalt dieser Geistigkeit und was Ziel und Wesen der Thätigkeit Gottes? Während jener Gnostiker gerade davon absieht, läßt das Evangelium keinen Zweifel darüber. An beiden Stellen, die von einer gnostischen Theologie fortwährend gemißbraucht werden, sagt Jesus, was er aussagt, nur von dem Vater aus, nicht aber von einer abstracten Gottheit. Das will aber heißen: von dem Gott, welcher im Verhältniß zu Jesu und in ihm auch zu den Menschen Vater, d. h. vollkommene Liebe ist — daher 1 Joh. 4, 8 die abschließende und absolute positive Aussage

*) Man vergleiche hiegegen vornehmlich die Ausführungen über den zweiten Korintherbrief und den Galaterbrief.

**) Baur, Vorlesungen über neutestamentliche Theologie. Leipzig 1864. S. 354 ff.

„Gott ist Liebe" — gilt, daß diese seine Liebe absolut Thätigkeit und zugleich absolut schrankenlos sei. Wie sie in Gott ewig gewesen, so hat sie auch für die Menschheit je und je gewirkt, ist auch nicht an irgend einen Ort, weder an Zion noch Garizim, gebunden, sondern in Christo für alle Zeit und alle Welt vorhanden und wirksam. Wie sie von Ewigkeit im Verhältniß des Vaters und des Sohnes bestanden hat, so hat sie sich der Welt gegenüber wesentlich offenbart in der Hingabe des Sohnes für die Welt (3, 16). Diese Liebe nun, welche das Wesen Gottes ist, hat, weil sie die vollkommene und göttliche ist, weder am „Fleisch" eine Schranke, obwohl sie ihrer Natur nach „Geist" ist, noch am Tod, obwohl sie ihrer Natur nach Leben ist. Das ist gerade das Wesen der absoluten Geistigkeit, daß sie auch über das „Fleisch" Macht hat und desselben sich bedienen kann, und des absoluten Lebens, daß es auch in den Tod zu gehen vermag. Die Fleischwerdung und das Sterben, statt Widersprüche der absoluten Göttlichkeit Jesu zu sein, sind vielmehr die vollkommenen Mittel und Wege ihrer Offenbarung. Dieser Satz, der Mittelpunkt unseres Evangeliums, vernichtet sowohl judaistische wie gnostische Verkehrung des Christenthums. Man sehe nur, wie Baur sich abmüht, den Johanneischen Spruch „das Wort ward Fleisch" abzuschwächen, um seine gnostische Mißdeutung des Evangeliums einigermaßen aufrecht zu erhalten! *) Wie der das Wesen der Ewigkeit durchaus mißversteht, welcher nur ihren Gegensatz zur Zeit ins Auge faßt, so der das Wesen des Geistes, welcher dasselbe nur als Unräumlichkeit und Unsichtbarkeit bestimmt. **) Beidemale hat man ja rein negative Bestimmungen, ohne allen Inhalt. Wie soll denn Gott, — was doch unser Evangelium lehrt — aus der Ewigkeit in die Zeit und aus der Geistigkeit in das Fleisch eingehen können, wenn er in sich selbst nur der Gegensatz von beidem ist? Vielmehr hat Gott als der Ewige Macht über die Zeit und als der Geist über das Fleisch. Und diese Macht steht im Dienste seines wahren Wesens, das ist der Liebe. Die treibt ihn, im Erbarmen für die Welt in Zeit, Fleisch, ja Tod einzugehen. Denn wie das ewige Sein des Sohnes Gottes Hingebung an Gott ist (1, 18), so ist das Wesen seiner Offenbarung in der Welt Hingabe in den Tod, um der Welt das Leben zu bringen (3, 16). Dienende und sich selbst aufopfernde Liebe ist innerstes Wesen Jesu und seines ganzen irdischen Werkes; nichts anderes kann denn

*) a. a. O. S. 362 ff.

**) So Baur a. a. O. S. 354 ff.

auch die sittliche Wirkung des Erlösungswerkes Jesu in seinen Jüngern sein (Joh. 13). Das letztere aber setzt voraus, daß Jesus nach seiner Person ganz und gar in die Seinigen eingehe und persönlich mit ihnen eins werde.

Ist das Wesen Gottes Liebe (1 Joh. 4, 8), welche nicht ohne ewige persönliche Selbstunterscheidung in Gott gedacht werden kann, ist darum Gottes wesentliche Offenbarung an die Welt wiederum Liebe (Joh. 3, 16), nicht aber Gesetz oder Philosophie, so kann auch die Beziehung der Menschheit zu Gott in Christo und Christus selbst nur eine ganz und gar persönliche, aus dem Wesen der Liebe abzuleitende sein. Wenn es daher Joh. 17, 3 heißt: „Das ist das ewige Leben, daß sie dich, den allein wahren Gott, erkennen und den du gesendet hast, Jesum als den Christus" so darf man nicht sagen, wie Baur thut: „die Mittheilung des ewigen Lebens besteht also in der Mittheilung des wahren Gottesbewußtseins an die Menschheit. — Dies kann aber nur dadurch geschehen, daß Gott als das, was er an sich ist, erkannt wird. Was aber Gott an sich ist, ist 4, 24 in dem einfachen Satze gesagt: πνεῦμα ὁ θεός." *) Wäre der ganze Zweck des Christenthums die Erkenntniß, daß Gott „reiner Geist sei und somit auch der Mensch nur in einem rein geistigen Verhältniß zu ihm stehen könne," so bliebe dem gegenüber als schroffer Widerspruch, daß das Wort Fleisch ward und daß man Jesum nicht wahrhaft hat, es sei denn, daß man sein Fleisch und sein Blut als Speise und Trank habe.

Ist dagegen Gottes Wesen Liebe und ist er Geist, sofern dieses sein Wesen keine Schranke der Offenbarung hat, so kann auch die Erkenntniß Gottes und Christi nicht eine theoretische Beziehung, ein philosophisches Erfassen der Gottesidee sein, sondern ein Liebeserkennen. Es handelt sich eben nicht um eine Beziehung zu philosophischen Wahrheiten, sondern um ein ganz und gar persönliches Verhältniß, den irdischen Abglanz eines innergöttlichen Verhältnisses der Liebe. Das menschliche Verhalten nun der Gottesoffenbarung gegenüber ist „Glaube", d. h. vollkommene persönliche Hingebung an die Person Jesu. Im Dienste dieser Hingebung steht denn die Erkenntniß, welche eben nur eine persönliche sein kann. Wie Menschen sich nicht an einander hingeben, ohne sich zugleich zu erkennen, so auch hier. Wiederum ist diese Erkenntniß Gottes und zwar die absolute nicht möglich, ohne daß ein Glauben, d. h. ein sich selbst aufgeben statt findet. Zur rechten Antwort auf die Frage des Pilatus: was ist

*) a. a. O. S. 402 f.

Wahrheit? kommt man nicht durch theoretische Untersuchungen, sondern durch eine persönliche Erfahrung, welche Glaube an Jesum als den Christus, d. h. den König des Reichs der Wahrheit ist. Die absolute Wahrheit ist ja nicht eine Summe philosophischer Sätze oder Ideen, sondern das Geheimniß Gottes selbst. Dieses Geheimniß erschließt sich nur auf persönliche Weise. So weit entfernt nun Glauben seinem Wesen nach von theoretischer Aufklärung ist, so hoch erhaben ist auch die Wirkung desselben über jene. Die Offenbarung Gottes in Christo will eine Wiedergeburt in der Welt bewirken, welche unmöglich weder durch moralische noch durch intellectuelle Belehrung eintreten kann (Joh. 3, 1 ff.). Es ist allein die geheimnißvolle Macht der Liebe, welche neues Leben schafft; es ist der schöpferische Liebesgeist Gottes, welcher wie die erste Schöpfung so auch die Wiedergeburt der Welt vollzieht. Wäre nicht eine Wiedergeburt nöthig, so hätte es auch nicht des Todes des Sohnes Gottes am Kreuze bedurft (3, 14 ff.). Und während es bei aller theoretischen Unterweisung auf das volle Verständniß der Frage ankommt: Wie kann das geschehen? gilt hier: „Der Wind weht wo er will und du höreſt seine Stimme, aber du weißt nicht, von wannen er kommt und wohin er fährt; also ists um jeden, der aus dem Geist geboren ist." Kommt es schon bei der natürlichen Geburt eines Menschen nicht darauf an, daß er sich theoretisch Rechenschaft gebe über die Möglichkeit derselben, — hebt ihn doch die Thatsächlichkeit darüber hinaus —, so gilt es ja auch hier wesentlich, daß ein natürlicher Mensch die Wiedergeburt an sich erfahre und sich als einen durch die Kraft jenes Gottesgeistes wiedergebornen fühle und wisse. Ist der letzte Urgrund der natürlichen Existenz ein Geheimniß, warum nicht auch der Grund der neuen Geburt? Schließlich hat über jenes wie dieses Geheimniß nur der Glaube an den lebenschaffenden Gott Macht und findet nur der Glaube in ihm die Ruhe und Sicherheit, deren der Mensch bedarf.

Eine neue Geburt allein aber konnte der Welt helfen. Denn von all ihrem Streben und Thun aus eigner Kraft, sei es theoretisch oder praktisch, gilt: „Was vom Fleisch geboren ist, ist Fleisch." Sollen Kinder Gottes werden, so muß eine Zeugung aus Gott stattfinden (1, 12. 13). Daß nun ein Mensch diese neue Geburt sich widerfahren lasse, das ist der wesentliche Inhalt des Glaubens, das ist die eigentliche Absicht der Sendung Jesu in die Welt. Aber es ist das in die Freiheit der Menschen gestellt. Die in Erkenntniß ihrer Sünde und ihres Elendes aus der Finsterniß hinfliehen zum Licht, das in der Finsterniß erschienen ist, die werden von dem Geist zu Kindern Gottes wiedergeboren. Die aber die

argen Werke ihres Fleisches und die Finsterniß mehr lieben, als das Licht, die bleiben in der Finsterniß und verfallen der Gewalt des Herrschers derselben, des Lügners und Mörders von Anbeginn, der ihnen sein Wesen aufprägt, daß sie das Licht und alle Lichtträger endlich bis zum Mord hassen müssen, und endlich auch nach seinem Wesen lohnen wird (8, 44).

Jene Entscheidung zum Unglauben, jene Abkehr vom Lichte ist denn das Gericht, das sich schon jetzt in der Welt vollzieht. Nicht Jesus ist der Urheber desselben, denn zur Rettung der Welt ist er gekommen. Die, welche Finsterniß mehr lieben als Licht, richten sich selbst und werden als solche im jüngsten Gerichte offenbar werden.

Nur aus dem Liebeswesen jener geheimnißvollen Vereinigung Christi mit den Gläubigen können wir schließlich eine Seite derselben verstehen, die aller ebionitischen wie gnostischen Erklärung spottet. Das ist die sarkische Art der unio mystica mit Christus. Durch selbsterniedrigende Liebe getrieben ist der Ewige Fleisch geworden; nur durch eine Selbstdemüthigung, nämlich das Hinabtauchen in das Jordanwasser vor Johannes dem Täufer hat der Fleischgewordene den Geist empfangen, aus dem die Wiedergeburt der Welt hervorgeht. Doch auch das war noch nicht genug. Am Kreuz ist endlich Fleisch und Blut geopfert worden und hat er den Geist dem Vater zurückgegeben. Und nun gibt es im Christenthum keinen Geist der Erkenntniß und des Lebens und der Wiedergeburt, der nicht mit dem Wasser verbunden wäre (3, 5); und es gibt keinen geistigen oder idealen Christus für den Glauben und die Erkenntniß, der nicht zugleich durch die Sakramente des Wassers und des Blutes dem Menschen zugeeignet würde. Wo irgend ein idealer Christus losgelöst wird von dem Christus der Sakramente, da ist es ein erlogner Christus. Nicht geistreiche Philosophen haben uns zu sagen, was es um Christum sei, sondern nur der Geist, der mit dem Wasser und Blut einiges Zeugniß ablegt, freilich allen Ebioniten und Gnostikern zum Aergerniß (1 Joh. 5, 6 ff.). Warum haben wir, die wir so gern Alles auf den Geist und den Reichthum an Geist zurückführen (Mtth. 5, 3), im Christenthum kein Recht, den Geist allein uns auslegen zu lassen, was es um die göttlichen Dinge sei? Warum stellt dies wunderbare vierte Evangelium, das „geistige Evangelium", so hartnäckig neben den Geist das Wasser und Fleisch und Blut (3, 5; 6, 51 ff.; 19, 34. 35; 1 Joh. 5, 6 ff.)? Der Brief antwortet: „Daran erkennt den Geist Gottes; jeder Geist, der bekennt Jesum als Christus im Fleisch erschienen, der ist aus Gott; und jeder Geist, der Jesum (als den fleischgewordenen) nicht bekennt, der

ist nicht aus Gott, vielmehr antichristisch" (4, 2. 3). Kein Mensch hat das Wesen und den Geist Gottes, der uns von Sünde und Tod erlöst, er habe ihn denn in dem fleischgewordenen Jesus. Denn nur in der Fleischwerdung, in der Wassertaufe am Jordan und im Kreuzestod hat sich das ewige Wesen Gottes als die sich selbst herablassende Liebe offenbart. Diese Offenbarung setzt sich aber fort in der Zueignung an den Menschen durch die irdischen Elemente der Sakramente. Wer demnach die sakramentale Mittheilung des Lebens aus Gott verachtet, der verachtet gerade das Wesen der neutestamentlichen Offenbarung Gottes, nämlich die sich selbst demüthigende Liebe Gottes.

Wenn wir daher oben für die Darlegung der subjectiven Seite des Christenthums, wie es unser Evangelium enthält, den Satz hinzustellten: „Wie der Vater in mir und ich in dem Vater, so ich in euch und ihr in mir", so dürfen wir jetzt denselben näher in folgender Weise bestimmen. Die ewige Liebesbeziehung in Gott zwischen dem Vater und dem Sohn hat durch die Menschwerdung des Sohnes nicht ein Ende, sondern nur eine neue Bedeutung erhalten. Weil Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben konnten, hat der Sohn Gottes Fleisch und Blut werden müssen. So ist nun der Vater in dem Menschen Jesus und der Mensch Jesus, welcher ist Fleisch und Blut, in dem Vater. Und die Liebesgemeinschaft des Vaters und des Sohnes erstreckt sich nicht nur bis auf Fleisch und Blut, sondern auch bis in den Tod, so daß der ewig lebendige Gott im Sterben seines Sohnes ist und dies Sterben miterfährt. Darum erweckt denn nun auch der Vater den Leib Jesu und verklärt ihn, d. h. bringt ihn in eine solche Verbindung mit dem Geiste, daß ein zweites Sterben unmöglich ist.

So ist denn nun auch der Glaube an Jesum Christum nicht etwa blos die gläubige Annahme gewisser Thatsachen oder das Nachdenken gewisser Gedanken und Ideen, sondern das Sein und Leben in Jesu Christo und wiederum Jesu Sein und Leben in uns. Und diese Gemeinschaft erstreckt sich bis auf Fleisch und Blut. Der Herr hoch vom Himmel her läßt sich herab in unser Herz, Mund und Schoos, sodaß, wie das Wort „der Vater in mir und ich in dem Vater" nicht durch das Fleisch des Sohnes begrenzt war, auch unsere Gemeinschaft mit dem Herrn nicht durch unser Fleisch und Blut begrenzt wird. Daher auch wir der gewissen und auf solche Gemeinschaft begründeten Hoffnung leben, es werde unser Fleisch am jüngsten Tage auferweckt und gleich dem Fleische Christi verklärt und mit ewigem Leben ausgestattet werden.

Es ist noch übrig, die beiden großen Züge unseres Evangeliums, deren Darstellung Inhalt dieses Kapitels, sowohl nach ihrem scheinbaren Kontrast, wie nach ihrer wesentlichen Einheit ins Auge zu fassen. Zunächst ist hervorgehoben worden, daß der Gegenstand der evangelischen Geschichtsdarstellung, Christus und sein Werk, von unserem Evangelisten nach seiner ewigen, göttlichen Art und Natur zur Erscheinung gebracht werde. Da steigt derselbe in der That in die höchste Höhe und tiefste Tiefe der Gottheit, soweit sie der Menschheit überhaupt erreichbar ist. Der Evangelist beweist, daß der Christ in Christo das Absolute hat, die Erkenntniß der Wahrheit im umfassenden Sinne des Wortes. Das ist, nach dem Ausdruck moderner Wissenschaft, der vollkommene „Idealismus" unserer Schrift. Auf diese Seite stürzt sich, wie einst der alte, so jetzt der moderne Gnosticismus, karikirt sie und mißbraucht dann das Evangelium. So heißt das letzte Wort Baur's über den Johanneischen Lehrbegriff: „Dies ist immer wieder derselbe Idealismus, welchem in der Selbstgewißheit seiner innern Anschauung zuletzt sogar die geschichtliche Wirklichkeit nur eine äußere, das an sich Wahre für das Bewußtsein vermittelnde Form ist." Da ist für den gnostischen Angriff im sechszehnten wie im neunzehnten Jahrhundert, für Zwingli wie für Baur, dasselbe Wort Waffe und Wehr: „Das Fleisch ist nicht nütze" (6, 63).*) Das will denn also sagen: es handelt sich im Christenthum um philosophische Ideen, aber nicht um geschichtliche und sinnliche Wirklichkeit.

Und gerade das Gegentheil ist Inhalt und Absicht unseres Evangeliums. Ewiger Gottesgeist ist im Worte Fleisch geworden, ewiges Wesen ist identisch mit zeitlicher Wirklichkeit, Gott ist Mensch. Die den Menschen Jesus sahen, hörten, mit ihren Händen tasteten, die sahen, hörten, fühlten ewiges Leben, ewiges Licht, ewige Herrlichkeit. So göttlich sein Wesen und Inhalt, so menschlich ist seine Offenbarung und Mittheilung an Menschen; so hoch sein Ursprung, so tief und demüthig seine Herablassung. Gerade weil „das Fleisch nicht nütze ist", gerade weil, „was vom Fleisch geboren ist, Fleisch ist", nach seinem Thun und Treiben (d. i. Sünde) und nach seinem Schicksal (d. i. Tod), gerade darum ist das Wort Fleisch geworden, damit nun Fleisch und Blut Speise und Trank ewigen Lebens und Ursache heiligen Wandels werde. Auch „der Tod ist nicht nütze"; aber in Christo ist er uns Segensquell geworden.

So stellt sich denn in unserem Evangelium jenem „höchsten Idealis-

*) Zwingli's „murus aëneus;" Baur a. a. O. S. 407.

mus" gegenüber der „tiefste Realismus". Das Evangelium ist zugleich „das geistigste und das sinnlichste:"*) das göttlichste und menschlichste. Und wenn nun Christus Gott und Mensch ist, so wird das Evangelium gerade das Wesen des Christenthums offenbaren. Die Gnosis kann das nicht ertragen; der Glaube fühlt sich gerade in seiner Heimath und wie im Vaterhause. Die Gnosis geht von einer philosophischen Gottesidee aus, mit der sich jene Kontraste nicht vertragen. Der Glaube hat in Gott den Vater und das ewige Erbarmen, das sich zu den Unmündigen herunterneigt und um der Thörichten willen selber thöricht wird. Die Gnosis scheidet Göttliches und Menschliches, Ewiges und Zeitliches, Geist und Leib und tödtet also. Der Glaube anerkennt dagegen: was Gott zusammenfügt, das soll der Mensch nicht scheiden.

Diese Verknüpfung des Göttlichen und Menschlichen, des Himmlischen und Irdischen ist nun ausgesprochnermaßen der eigenthümliche Zweck unseres Evangelisten. Denn es heißt 20, 31: „Dies aber ward geschrieben, damit ihr *glaubet*, daß *Jesus* (d. i. der empirische Mensch) sei der *Christus*, der *Sohn Gottes*, und damit ihr *glaubend* Leben habet in seinem Namen." Die Parallelstellen im ersten Brief des Johannes beweisen, daß diese Absicht des Evangeliums vornehmlich gegen Gnostiker gerichtet ist, welche einen idealen Christus oder die Idee von der geschichtlichen Wirklichkeit trennten. Im Gegensatz zu diesen falschen Propheten, welche das Wesen des Christenthums zerstören, zeigt nun unser Evangelist als Prophet das *Mysterium* des Christenthums auf. *Dieses Mysterium ist eben jene Verknüpfung des Entgegengesetzten.* Es hat aber seinen Mittelpunkt darin, daß der ewige Gott, welcher Geist ist, das Fleisch nicht verschmäht hat, sondern seinen Sohn hat Mensch werden lassen, daß er ewiges Leben hat in den Tod gesendet, und endlich auch der schlechten Elemente nicht verschmäht, um dem Menschen, welcher Fleisch ist, heiligen Geist und ewiges Leben mitzutheilen. Das ist das göttliche Liebesgeheimniß, welches unser Prophet ausspricht. Wie es zuerst nur ein Prophet aussprechen kann (1 Kor. 13, 2), so ist es auch zunächst nur für den *Glauben* geredet (Joh. 20, 31). Denn göttliche Liebe ist nicht zuerst Gegenstand für eine wissenschaftliche Untersuchung, sondern wendet sich an den Glauben des Herzens. In diesem Glauben findet dann freilich auch ein Verstehen und Erkennen statt (Hbr. 11, 3; Joh. 17, 3). Wer diesen Glauben des Herzens nicht hat, dem ist jene Liebesoffenbarung

*) Strauß, Leben Jesu, 1864. S. 141.

eine Thorheit und soll sie ihm sein. Wer aber jenen Glauben und die mit ihm gegebene Lebenserfahrung besitzt, der hat darin die Erkenntniß des Absoluten, weil die vollkommene Offenbarung Gottes, der ewigen Wahrheit selbst.

Siebentes Kapitel:

Das vierte Evangelium und die Synoptiker.

„Das Auswahl-Evangelium ist ein einseitiges Evangelium. Indem es viele Partieen des Lebens Jesu rein übergeht, eine andere Partie mit einer exklusiven Zähigkeit behandelt, erzeugt es jedenfalls ein einseitiges, ein nur halbwahres Bild des Lebens Jesu.“*)

Das Bild einer Stadt oder eines Menschen, von einem bestimmten Standpunkt aufgenommen, wird immer, bei vollkommener Treue, ein einseitiges sein. Wir wissen, daß die synoptischen Evangelien aus der Missionspredigt, dem Urevangelium, entstanden sind, und daß die Bilder des Lebens Jesu, welche sie uns geben, trotz der Rücksicht auf die Verschiedenheit der Leser wesentlich von diesem Einen Standpunkt aus, der in der Missionspredigt gegeben war, entworfen worden sind. Die Gesammtdarstellung der Synoptiker ist eine pädagogische, peripherische, relative.**) So wollen wir denn zunächst den Ausdruck „einseitig“, richtig verstanden, auf jene Evangelien anwenden. Keines derselben hat das absolute sein wollen; sondern jedes ist für ganz bestimmte, also einseitige Bedürfnisse verfaßt worden.

So will denn auch unser viertes Evangelium nicht in dem Sinn das absolute sein, daß es die Geschichte Jesu nach ihrem Inhalt an Thatsachen oder Worten erschöpfen sollte; es will die Synoptiker nicht überflüssig machen, sondern ergänzen. Aber es will keine Nachlese geben, sondern das Bild Jesu, von einem anderen Standpunkt aufgenommen,

*) Keim, Geschichte Jesu von Nazara. Bd. I., S. 122.

**) Vgl. erstes Buch, S. 334 ff.

eine Darstellung des Lebens Jesu, wie sie neue Bedürfnisse der Zeit erforderten (20, 30. 31). So muß ja das Evangelium, damit es wie eine Hälfte des Ringes die andere ergänze, ein einseitiges sein. Wer hier Synoptiker oder viertes Evangelium nicht einseitig nennen wollte, der würde damit in der That den einen oder anderen Theil überflüssig machen. Ein ähnliches Verhältniß der organischen Ergänzung ist ja zwischen erster und zweiter Stufe neutestamentlichen Schriftthums aufgezeigt worden.

Wir haben im vorigen Kapitel das Neue und Eigenthümliche des vierten Evangeliums darzustellen gesucht. Ob dies Neue als Ergänzung oder als Widerspruch gegenüber den Synoptikern erkannt werde, das hängt wesentlich von der Beantwortung der Frage ab, ob in Jesu Christo wirklich Gottheit und Menschheit vereinigt waren. Wer auf diesem Grundbekenntniß der Kirche und des Christenthums steht, der wird dann auch als nothwendig anerkennen, daß zu dem Ueberlieferungsbericht der Synoptiker eine prophetische Geschichtsdarstellung hinzutrete.

Nun steht es aber nicht so, daß hier auf der einen Seite nur das Menschliche, das „Irdische", auf der anderen das Göttliche, das „himmlische" zu finden wäre (Joh. 3, 12). Die Synoptiker erheben sich in dieses, das vierte Evangelium senkt sich in jenes herab. Nur die äußerste Karikatur kann aus dem Jesus der Synoptiker einen „blosen Menschen" machen. Der Jesus, welcher seine Jünger das Licht der Welt nennt (Matth. 5, 14), ist es selbst im ursprünglichen und absoluten Sinne des Wortes; er, der nicht nur von sich sagt, daß er allein auf Erden den Vater erkenne, sondern daß auch ihn nur der Vater erkenne, ist mehr als ein Prophet (11, 27); ja er wagt es, sich den zu nennen, *der die Propheten sendet*, d. i. Jehovah (23, 34); er wagt es, von sich zu sagen, daß ihm Alles übergeben sei vom Vater, wie nur dem wesentlichen Sohn und Erben übergeben wird (11, 27; 28, 18); darum er auch auf den Wolken des Himmels in göttlicher Kraft und Herrlichkeit wiederzukommen mit voller Gewißheit verheißt (17, 28; 24, 30; 26, 64); So ragen die Höhen der synoptischen Ueberlieferuug wirklich und wesentlich in den Himmel, nicht blos Erzählungen, die man als mythische Bildungen beiseite schieben könnte (3, 17; 17, 5), sondern geschichtlich und kritisch unanfechtbare Worte und Selbstzeugnisse Jesu.

So ergibt sich denn, daß auch die Ränder an jenen Ringhälften nachzuweisen sind — um auf obiges Bild zurückzukommen —, mit welchen sie an einander passen. *Haben die Synoptiker ihre Himmelsseite, so hat wiederum das prophetische Evangelium auch seine*

geschichtlichen und empirischen Züge. Diese letzteren gilt es hervorzuheben. Wie wir im vorigen Kapitel die Durchdringung von Idealismus und Realismus dem Evangelium zuschrieben, so dürfen wir hier als einen wesentlichen Charakterzug die Durchdringung des Prophetischen und Geschichtlichen bezeichnen. Weizsäcker spricht darüber folgendermaßen: „Das Evangelium trägt ein doppeltes Angesicht. Jenem idealen Zuge steht ein geschichtlicher zur Seite, und gerade diese sich durch Alles hindurchziehende Doppelgestalt ist das eigentliche unterscheidende Merkmal der ganzen Schrift."*)

Wir gehen daran, die mit den Synoptikern sich berührende geschichtliche Seite unseres Evangeliums in ihren Hauptzügen zu betrachten.

Da tritt uns zunächst wie ein starker Widerspruch die zeitliche und örtliche Differenz in den beiden Berichten entgegen. Schon an einem früheren Orte ist dieselbe berührt worden.**) Die Synoptiker erzählen von einer längeren galiläischen Wirksamkeit Jesu ohne nähere Zeitbestimmung und lassen darauf die Reise nach Jerusalem zum Tode folgen. Das vierte Evangelium läßt dagegen den galiläischen Aufenthalt zurücktreten, erzählt von mehreren Reisen nach Jerusalem aus früherer Zeit (K. 2. 5.) und schildert vornehmlich eingehend die Begebenheiten in Jerusalem, welche den tödtlichen Haß der Juden und endlich die Kreuzigung zur Folge haben (K. 7 ff). Hier gilt es nun zu erkennen, daß man ganz unberechtigterweise den Synoptikern ein chronologisches Interesse zuschreibt, welches der Johanneischen Absicht zu vergleichen wäre. Die Grundlage der Synoptiker ist das mündliche Urevangelium, welches nur die große Eintheilung von Leidensgeschichte und galiläischer Wunder- und Lehrwirksamkeit kennt. Wir sehen nun wohl bei Matthäus und Lukas eine Vermehrung sonderlich der Reden Jesu, aber nicht eine Veränderung dieser Anordnung. So ist es denn eine ganz grundlose Annahme, daß diese Evangelien ein Jahr der Wirksamkeit rechneten, dessen Abschluß das Passah in Jerusalem sei. Daß man früher durch eine äußerliche Auffassung Luk, 4, 19 (Jes. 61, 2) darauf kommen konnte, ist begreiflich; daß man es auch jetzt noch behauptet, ist nur möglich bei vollständiger Verkennung der Entstehung der Synoptiker oder durch die Tendenz, diese und das vierte Evangelium schlechterdings in Widerspruch zu setzen. Fehlt nun hiezu in den drei Evangelien jeglicher thatsächliche Anhalt, so fehlt es dagegen nicht an Spuren, welche

*) a. a. O. S. 254.

**) Erstes Buch, S. 341 f.

auf eine örtliche und zeitliche Ausdehnung der Wirksamkeit Jesu, wie sie Johannes schildert, schließen lassen. Nur die wichtigsten seien erwähnt. Nicht in Galiläa, sondern in Judäa beginnt auch nach den Synoptikern die Thätigkeit Jesu. Am unteren Jordan wird er getauft, in der jüdischen Wüste wird er versucht. In Judäa also hat er verweilt, bis die Gefangennehmung des Täufers stattgefunden hatte (Matth. 4, 12). Nur das heidenchristliche Lukasevangelium nennt sein Kommen nach Galiläa eine Rückkehr, weil es seinen geschichtlichen Standtpunct in „Galiläa der Heiden" genommen hat (4, 14). Das Matthäusevangelium nennt es einen „Rückzug" in die Verborgenheit und deutet damit an, daß Jesus in Judäa sich öffentlich gezeigt und dargestellt habe. Das vierte Evangelium gibt die geschichtliche Lösung dieser Frage (2, 13 ff). Hievon nachher.

Die Salbung in Bethanien, der Einzug in Bethphage, die Einrichtung des letzten Mahles in Jerusalem, die Beziehung zu Joseph von Arimathia setzen nach der Darstellung der Synoptiker häufigere Besuche Jerusalems voraus. Das Wort über Zerstörung und Aufbau des Tempels, welches im Munde der falschen Zeugen gegen Jesum auftritt, muß doch von ihm bei einem früheren Aufenthalte in Jerusalem gesagt worden sein (Matth. 26, 61; vgl. Joh. 2, 19). Eine Strafrede über Pharisäer und Schriftgelehrte, wie sie Matth. 23 erzählt wird, hat Jesus nicht als einer gehalten, der zum ersten Male nach Jerusalem kam und dem Treiben jener zum ersten Male begegnete, sondern auf Grund einer längeren Beobachtung. Auch im Munde Jesu selbst finden wir Andeutungen über die Dauer seiner Wirksamkeit. Wenn er in dem merkwürdigen Worte an Herodes von einem heute und morgen und einem dritten Tage und endlich von seinem Ende in Jerusalem redet, (Luk. 13, 31 ff.) so erkennt man, daß er wie seines Zieles so auch einer dreijährigen Dauer seines Berufslebens gewiß war. Auf diese drei Jahre und eine darüber hinaus gesetzte Frist der Bekehrung Jerusalems weist Jesus hin in dem Gleichniß vom Feigenbaum im Weinberg (13, 6 ff.). Wie hättte er endlich an Jerusalem jenes bekannte Wort „Wie oft habe ich Deine Kinder versammeln wollen u. s. w." (Matth. 23, 37; Luk. 13, 34) richten können, wenn er jetzt zum ersten und letzten Male in Jerusalem erschienen wäre? Nur Tendenz konnte unter dem Ausdruck „deine Kinder" etwas anderes, als Jerusalems Bewohnerschaft (hebräisch ausgedrückt „Tochter Jerusalems" oder „Kinder Jerusalems") verstehen.*)

*) Vgl. die weiteren Ausführungen bei Weizsäcker, a. a. O. S. 305 ff.

Zu dem Allen kommen aber noch weitere schwerwiegende Erwägungen. Zunächst muß man fragen: wenn die Synoptiker, d. h. die kirchlich anerkannte Ueberlieferung eine einjährige Wirksamkeit Jesu behaupten, wie kann dann der Verfasser des vierten Evangeliums, der obendrein die Kenntniß jener Evangelien bei seinen Lesern voraussetzt, einen so gewaltigen Widerspruch zu Stande kommen lassen, ohne auch nur ein Bewußtsein desselben zu äußern? Die Sache liegt eben ganz anders. Der Verfasser des vierten Evangeliums steht der Entstehung der synoptischen Evangelien noch so nahe, hat ein so klares Bewußtsein von ihrem Wesen und ihrer Absicht, daß für ihn jener Widerspruch, den nur das Mißverständniß späterer Zeiten erfunden hat, überhaupt nicht vorhanden ist.

Während die Synoptiker das Bild des wunderthätigen, lehrenden, leidenden Jesus in mehr oder weniger reichen Zügen aufstellen — ein Bild aber hat keine Chronologie *) — gilt es nur dem vierten Evangelisten, eine Darstellung der Geschichte Jesu von den ersten Anfängen bis zu ihrem letzten Ziele zu geben.

So wäre endlich das Verhalten Jesu, wenn er im Messias-Bewußtsein nach kurzem galiläischen Wirken nur zum Tode nach Jerusalem gezogen sein sollte, geschichtlich unbegreiflich. Er, der sich den Sohn Davids nennen läßt, der es so genau mit den Weissagungen der Propheten nimmt, der selbst von dem allgemein anerkannten Propheten Johannes dem Volke als Messias dargestellt worden ist, er soll sich von vornherein von der Davidsstadt fern gehalten haben? Man braucht eben nur Jesu Wort an Jerusalem: „wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen, und ihr habt nicht gewollt" dem entgegenzuhalten, um der Unmöglichkeit gewiß zu werden. Auch die Predigten des Petrus, von denen die Apostelgeschichte berichtet, setzen ein Wirken Jesu in Jerusalem und Judäa voraus, über das uns die Synoptiker nicht näher unterrichten (A.G. 2, 22; 10, 39).

Wenn also Jesus nach Galiläa sich begibt, so ist es nach dem Ausdruck des Matthäus ein „Rückzug" (4, 12). Was ihm in Jerusalem und Judäa begegnet ist, das hat ihn nach Galiläa getrieben, womit denn freilich auch des Propheten Wort erfüllt wird.

Was hat nun den vierten Evangelisten veranlaßt, eine örtlich und zeitlich so abweichende Darstellung zu geben? In der That hängt hier die Verschiedenheit des Ortes mit einem sehr wichtigen Unterschied der Sache zusammen. Nach Galiläa fällt die pädagogische und peripherische

*) Vgl. erstes Buch, S. 71 ff.

Predigt Jesu, die wir den Synoptikern überhaupt zugeschrieben haben. Dort, auf dem Berg der Seligkeiten, nimmt er seinen Ausgang vom Gesetz des Alten Testamentes, um in die Frömmigkeit des Reichs der Himmel einzuführen. Dort, am See Genezareth vornehmlich, hat er seine Gleichnisse ausgesprochen, um das im Naturleben versunkene Volk Galiläa's dem Reiche Gottes näher zu bringen. Dort, im Grenzland der Heiden, unter Zöllnern und Sündern hat er sich zu allen herabgelassen. Anders in Jerusalem. Da waren alle Lehrer und Führer des Volkes. Da gingen Gesetz und Propheten im Schwange. Da hätte man alle Zeichen der Zeit kennen sollen und meinte sie zu kennen. Den hochmüthigen Pharisäern und Sadducäern gegenüber konnte von Herablassung keine Rede sein. Wie sie als Gesunde des Arztes nicht zu bedürfen meinten, so auch als die Weisen nicht des Lehrers. Ihnen muß sich Jesus wesentlich als den bezeugen, der er ist. Eine längere Belehrung, wie in Galiläa, wird hier nicht stattfinden. Rasch werden hier die Gegensätze auf einander stoßen. Während er in Galiläa als Prophet, als Schriftgelehrter, als Arzt auftritt, wird er in Jerusalem als der Sohn des Vaters sich bezeugen müssen. Dadurch aber ward nothwendigerweise auch der Bruch, die Katastrophe immer näher gerückt, wenn dieses sein Selbstzeugniß nicht Glauben fand. So konnte er nicht anders, wenn er diesen Bruch nicht vor der Zeit eintreten lassen wollte, als von Zeit zu Zeit nach Galiläa sich zurückziehen. Es mußte auch seine Verhandlung mit den Jerusalemiten, den „Juden", eine gewisse Schroffheit von vornherein annehmen, da hier der Bruch immer unmittelbar bevorstand. Man hat von jeher eine eigenthümliche Schroffheit dem vierten Evangelium zum Vorwurf gemacht. Aber sie erklärt sich ebenso wohl, als die Schroffheit, welche der Täufer den Pharisäern und Sadducäern gegenüber beweist (Matth. 3, 7 ff.), wenn er sie Otterngezüchte nennt. Und zeigen sie die Synoptiker nicht gleichfalls, wo sie Jesum den Pharisäern und Schriftgelehrten entgegentreten lassen, z. B. Matth. 23? Und nun bedenke man ferner: An Jerusalem und das jüdische Land, nicht an die Galiläer war Johannes, der Täufer, gesendet, er der Priestersohn, der vom Tempel zu Jerusalem ausgegangen war. Darum tritt er in der Wüste Juda auf; und gerade Jerusalem und das jüdische Volk erkennt ihn als Propheten an. Müssen doch selbst Pharisäer und Sadducäer unter dem Druck der öffentlichen Meinung zu ihm in die Wüste hinaus (Matth. 3, 6 ff.). Nachdem nun Jesus von diesem öffentlich anerkannten Propheten Israels, der auch die Vornehmsten des Volkes in der schärfsten Weise strafen durfte, dem Volke als der Messias feierlich angekündigt worden war (Matth. 3, 7 ff. 11 f. 21, 26), sollte es doch wohl

selbstverständlich sein, daß er nun selbst auch in Jerusalem auftrat und zwar nicht etwa als ein Prophet und Lehrer, wie in Galiläa, sondern als Messias, als Sohn des Vaters. Das geschah, wie das vierte Evangelium erzählt, am ersten Osterfest nach der Taufe im Jordan (2, 13 ff). Nachdem nun Jesus in Jerusalem zurückgewiesen worden, sodann im Jüdischen Lande noch eine Zeit lang gewirkt hat (3, 22 ff.), tritt er in Galiläa auf (4, 3) und hier, wo kein Johannes der Täufer ihm vorgearbeitet hat, ganz anders als in Jerusalem. In Galiläa muß er selbst die Predigt des Täufers in seinen Mund nehmen (Matth. 4, 17).

Hier bleibt Jesus indessen nur einige Monate; denn schon am nächsten Passahfeste zieht er wieder nach Jerusalem (4, 35; 5, 1).*) Sogleich beginnt daselbst wieder der Streit über die Anerkennung seiner Person, und schon kommt es bei den Juden zum Streben ihn zu tödten (5, 18). Deswegen nun verweilt Jesus über das dritte Passahfest, dessen Johannes Erwähnung thut, in Galiläa (6, 4; 7, 1). Erst vom Laubhüttenfest dieses Jahres an ist er wieder in Jerusalem zu längerem Wirken (7, 2, 10; 10, 22); und nun eilt Alles zur letzten Entscheidung. Um diese nicht vor der Zeit herbeizuführen, zieht er sich noch einmal jenseit des Jordan zurück (10, 39, 40); er kommt nach Bethanien zur Auferweckung des Lazarus; diese Thatsache bringt den Beschluß des Synedriums gegen ihn zuwege (11, 45 ff.); noch einmal zieht er sich nach der Wüste zurück (11, 54); dann naht sein letztes Passah (11, 55).

Das ist in den Hauptzügen die Chronologie und Topographie des Evangeliums. Alles, was wir hier dargelegt haben, widerspricht nicht den Synoptikern, sondern gibt eine großartige Ergänzung derselben. Die ganze Eigenthümlichkeit des vierten Evangeliums spiegelt sich in diesen äußeren Verhältnissen ab. Der Enthüllung des ewigen, göttlichen und absoluten Wesens Jesu entspricht Ort und Zeit. Der synoptische Jesus gehört eben in die festlose Zeit und in die von der heiligen Stadt entfernten Gebiete Galiläas. Es ist der heilige Ort, es sind die heiligen Zeiten, in denen die höchsten Offenbarungen Christi stattfanden. Und nur occidentalischer Unverstand kann die Geschichtlichkeit dieser Verhältnisse bezweifeln. Wie Johannes die Höhen der Wunderthaten Jesu ausgewählt hat und die Höhen der Redeoffenbarungen, so entspricht dem Ort und Zeit. Die Geschichtlichkeit seines Berichtes läßt sich wenigstens an Einem Punkte

*) Daß Joh. 5, 1 das Passahfest genannt sei, zeigt die von Tischendorf in der Editio octava hergestellte richtige Lesart „ἡ ἑορτή."

auch durch eine Vergleichung mit den Synoptikern zeigen. Von den vier Passahfesten, innerhalb deren sich die dreijährige Wirksamkeit Jesu bewegt, fällt nur eines, das dritte nach Galiläa. Weil auch in dieser Festzeit eine große Entscheidung sich begibt, so begleitet der Evangelist Jesum daselbst (K. 6.); und hier findet nun eine Berührung mit der Erzählung der Synoptiker statt (Matth. K. 14. 15. 16.). Johannes und Synoptiker erzählen das Wunder der Speisung. Ihrer ganzen Art nach kann diese Wunderthat nur an einer Grenze des Wirkens Jesu liegen, wie sie denn eben nur dieser Zeit angehört. Es ist die Zeit der letzten Entscheidung in Galiläa; denn Matth. 16 endigt das galiläische Evangelium und beginnt das jerusalemische; es findet das Bekenntniß der Jünger statt. Auch Johannes berichtet das letztere, hebt aber vornehmlich die negative Entscheidung der Galiläer und ihre Veranlassung, die Rede Jesu in der Synagoge zu Kapernaum hervor. Er zeigt uns den letzten Grund, welcher die Masse der Galiläer abhielt, an Jesum gläubig zu werden, obwohl dieselbe bereit war, ihn zum König zu machen (6, 15). Wie das vierte Evangelium den höchsten Inhalt und somit auch den tiefsten Grund des Glaubens ausspricht, so zeigt es auch die letzten Gründe des Unglaubens auf.

Unser Evangelium läßt Jesum fast nur in Festzeiten auftreten; es ist auch darin, wie in den Wundererzählungen, ein Auswahl-Evangelium. So drehen sich denn auch die Reden Jesu und die Verhandlungen mit den Hörern wesentlich um die Frage seiner Person, um Anerkennung, oder Nichtanerkennung, „daß Er es ist" (8, 24, 28; 13, 19). Es ist die Messiasfrage. Auch das beruht, richtig verstanden, auf einer Auswahl. Gerade dieser Inhalt des Evangeliums hat nun von je her im Vergleich mit den Synoptikern den Tadel der Kritiker auf sich gezogen. Das soll ein metaphysisches Interesse des Evangelisten veranlaßt haben. Nichts ist thörichter und ungeschichtlicher als solcher Tadel. Geht man von den Synoptikern aus, so könnte man an ihnen vielmehr tadeln, daß diese Cardinalfrage des Lebens Jesu so verhüllt bleibt. Daß das jene Frage ist, bleibt auch auf dem Standpunct der Synoptiker nicht zweifelhaft; Jesu bejahende Antwort an den Hohenpriester bringt ihn in den Tod (Matth. 26, 63, 64). Nun ist doch aber klar, daß diese selbige Frage nicht blos den Tod Jesu zuwege brachte, sondern vornehmlich auch sein Leben und Wirken bewegt haben muß. Wie diese Frage den Hintergrund aller Verhandlungen Jesu mit seinen Gegnern bildet, zeigt die für die Darstellung der Synoptiker so charakteristische Erzählung von der Dispu-

tation Jesu mit Pharisäern und Sadducäern Matth. 22, 15 ff. Freilich, sie kommen mit Gesetzesfragen; Jesus endigt mit der Messiasfrage; und diese Frage findet keine Antwort. Man darf wohl sagen: wie die Synoptiker von den relativen Bedürfnissen und Fragen vieler Menschen oder von unten ausgehen, so geht das vierte Evangelium von der Einen Frage im Munde Jesu, von oben aus. Da muß nun jede Behauptung der Einseitigkeit der Darstellung übergehen in die Einsicht der gegenseitigen Ergänzung.

Diese Eine das Evangelium einzig bewegende Frage hat demselben in der That eine gewisse Monotonie der Färbung gegeben. Von jeher ist diese Eigenschaft an unserer Schrift getadelt worden. Aber dieser Tadel trifft doch eigentlich das Christenthum selbst. Die Frage Jesu: Was dünket Euch um Christus? (Matth. 22, 42) ist doch nicht eine zufällige Frage neben anderen, sondern wie die centrale Frage des Lebens Jesu, so auch die Eine ewige Frage der ganzen Kirchengeschichte. Und das ist gerade die eigenthümliche Bedeutung des vierten Evangeliums, daß es sie so unentrinnbar, so unmittelbar Jedem nahe bringt. Diese Frage allein hat auch die Entstehung unserer Schrift veranlaßt (20, 31). Es wird von der geschichtlichen Gestaltung dieser Frage und damit von dem nächsten Zwecke des Evangeliums in dem folgenden Kapitel die Rede sein.

Von der Einheitlichkeit dieses Gesichtspunctes hing denn auch anderes ab. Jener einen über Zeit und Ewigkeit entscheidenden Frage gegenüber fallen die geschichtlichen Unterschiede der Gegner Jesu als unwichtig zu Boden. Nicht ihre Weltbeziehungen kommen in Betracht, sondern allein ihr durch die Beziehung zu Jesus bestimmtes Wesen. Der Evangelist läßt ihnen den Namen, den sie sich selbst im Gegensatz zu Heiden und Christen beilegen, und läßt darin die Unterschiede der nationalen Richtungen oder Stände, wie sie die Synoptiker zeigen, untergehen. „Die Juden" sind die Gegner Jesu, welche bleiben wollen was sie sind, nämlich solche, welche Christum nicht haben. Da nun Christus allein das Licht ist, so sind sie und bleiben sie Finsterniß. Weil es dem Evangelisten auf die Zeichnung des Einen allgemeinen Wesens ankommt, welches allen denen eigen ist, die nicht an Jesum als den Christus glauben, so muß dem auch eine einheitliche Bezeichnung entsprechen.

Das hindert den Verfasser aber keineswegs, die Unterschiede der Abwege von Christus oder auch der Wege die zu Christus führen aufzuzeigen, sofern darin etwas Bleibendes und zu allen Zeiten sich wiederholendes vorhanden ist. So tritt als Repräsentant der Pharisäer, also der Christo

widerstrebenden Partei und dennoch zugleich einer Richtung, die aus dem Unglauben zum Glauben hindurch dringen kann: Nikodemus auf. In der Samariterin sehen wir das Bild aller derer, die ohne wahre religiöse Erfahrung auf Grund der Ueberlieferung „anbeten, was sie nicht wissen." Anders geartet sind die Galiläer, die ohne wahren Glauben Jesum zum König machen wollten (6, 14, 15); anders die Jünger, die ihm bis dahin nachgefolgt waren und nach seiner Rede in der Synagoge zu Kapernaum von ihm abfielen (6, 66); anders die Haufen des Volkes in Jerusalem (7, 25, 31, 40); anders die Pharisäer im Synedrium (7, 45, 47). Sieht man genau zu, so ergibt sich auch hier, daß die prophetische auf das Ewige, Bleibende, Allgemeine gerichtete Art des Verfassers stets Hand in Hand geht mit der genausten, die konkretesten Züge erhaltenden geschichtlichen Erinnerung. Es ist doch so, wie der Anfang des ersten Johannesbriefs sagt: nur Einer, der mit seinen Augen gesehen, mit seinen Händen getastet hatte die wirkliche, sinnliche Geschichte, sollte von dem Ewigen reden, welches im Anfang war und als das Leben der Welt sich offenbart hat.

Die geschichtliche Erinnerung läßt den Apostel mit Angabe der Stunde die erste Entstehung der Jüngerschaft Jesu erzählen (1, 35 ff). Wunderbarer freilich klingt die Darstellung des Matthäus und Markus (4, 18 ff; 1, 16 ff). Da hat es den Anschein, als ob die Fischer auf blosen Zuruf Jesu Geschäft und Geräthe verlassen. Aber es ist eben so thöricht, hier die erste Begegnung Jesu und seiner Jünger zu sehen, wie in der Reise Jesu zur Kreuzigung die erste Reise nach Jerusalem. Wie hier so wird dort nur das Ende einer Entwickelung berichtet. Johannes dagegen erzählt beidemale den Anfang dieser Geschichte. Es war der Täufer, der dem Herrn die ersten Jünger und auch unseren Apostel zuwies. Und es ist Ein Wort gewesen, das ihnen und sonderlich dem Erzähler den Glauben vermittelt hat. Es ist das Wort des Täufers über Jesus: „Siehe das Lamm Gottes" (1, 29, 36). Gerade dies Wort hat die Kritik als ungeschichtlich zurückgewiesen. Wir finden es freilich nicht bei den Synoptikern. Wohl aber lassen die letzteren erkennen, daß der Täufer vornehmlich aus dem Propheten Jesaia heraus gepredigt hat. Wie die Synoptiker ein Wort aus Jesaia 40 auf seine Erscheinung anwenden, so ergibt eine nähere Betrachtung der Predigt des Täufers, daß sie durchweg auf Worte dieses Propheten gegründet ist.*) Wenn nun dem Täufer die pro-

*) Vgl. Keim, Geschichte Jesu von Nazara Th. 1. S. 482.

phetische Erkenntniß seiner Zeit als der Zeit des nahenden Himmelreichs durch jenen alttestamentlichen Propheten vermittelt war, wie sollte er nicht aus ihm auch einen Grundzug seiner Kenntniß des Messias geschöpft haben?

Nun lesen wir bei den Synoptikern, daß ihm die Erscheinung des Messias der große Tag Jehovahs war, daß der nach ihm kommende in göttlicher Höhe über ihm stehend Jehovahs Werk mit Geist und Feuer ausrichten werde. Wenn aber der Täufer den Messias in Jesu von Nazareth anerkannte — wie ja die über allen kritischen Zweifel erhabene Erzählung von der Sendung aus dem Gefängniß voraussetzt (Matth 11, 1 ff) — wie konnte sich ihm der Widerspruch zwischen seiner Weissagung und dem niedrigen Auftreten Jesu anders aufheben, als durch das drei und fünfzigste Kapitel des Propheten, aus welchem heraus er überhaupt predigte? Was in jenem Kapitel vom Knecht Jehovahs ausgeführt ist, das mußte der Täufer auf Jesum übertragen, wenn er ihn überhaupt als Messias anerkennen wollte. Darum konnte er sich doch der Hoffnung hingeben, daß dieses Leiden des Messias bald vorüber sein und bei seinen Lebzeiten sich erschöpfen müsse (vgl. Matth 7, 18), sodaß er die Erscheinung der Herrlichkeit noch erleben werde. Als aber im Gefängniß schon der Tod ihm vor Augen stand und noch das Lamm sich nicht als den Löwen aus Juda enthüllen wollte, da hat er durch jene zweifelnde Frage seiner Sendboten Jesum zur Eile mahnen zu müssen geglaubt; denn wenn die Hülfe nicht bald kommt, so wird er, der Freund des Bräutigams, an der Hochzeit nicht Theil nehmen können.

Wir sehen wohl, daß das tiefe Princip, welches Jesaia 53 enthält und das kurze Wort des Täufers „das Lamm Gottes" in der Erkenntniß dieses Propheten bei weitem nicht erschöpft war. Aber es ist von Jesaia her doch durch seinen Mund aufgestellt worden und die Grundlage seines eigenen wie des Glaubens der ersten Jünger Jesu gewesen. Was hätte den Evangelisten Johannes hindern sollen, dies Princip in seiner ganzen Fülle auszusprechen, das alttestamentliche Wort in seine Absolutheit erhoben: an die Spitze seines Evangeliums zu stellen, wie das 1, 29 geschieht? Nicht bei der relativen Erkenntniß, welche der Täufer von diesem Princip hatte, durfte der Evangelist stehen bleiben; der Geist hatte ihn in die ganze Wahrheit eingeführt. Vom Geist gelehrt ist er sich aber bewußt, daß in diesem Worte vom Lamm Gottes das Princip des Glaubens liegt, den das Evangelium überhaupt wirken will (20, 31), des Glaubens an die Einheit der Menschheit und Gottheit in Jesu Christo. Denn nur wem Jesus „das Lamm Gottes" ist, welches wie der Welt so auch dieses Einzelnen

Sünde trägt, der kann den Widerspruch überwinden, der darin liegt, daß dieser Mensch von Fleisch und Blut, ja dieser am Kreuz gestorbene dennoch Gottes Sohn, Geist vom ewigen Geiste Gottes sei. So verbindet sich hier, wie überall im Evangelium geschichtliche Erinnerung und prophetische Anschauung. Mit dem Worte aus Jesaia 53 „Lamm Gottes", welches weder Jesaia noch der Täufer in seiner ganzen Tiefe erkennen konnte, ist der letztere dennoch derjenige, welcher nicht nur in den Herzen der ersten Jünger den Glauben schuf, sondern auch dem Glaubensinhalt des Christenthums einen absoluten Ausdruck verliehen hat.

So ist es überhaupt des Evangelisten Art, von den *Anfängen* auszugehen und dieselben als *Principien* in ihrer absoluten Bedeutung aufzuzeigen. Hier liegt stets ein geschichtlicher Vorgang zu Grunde. Der Evangelist hat aber zugleich eine Uebersetzung des Relativen ins Absolute vorgenommen. Als Jesus im Samariterlande zuerst Anhänger gewonnen hat, da ist zugleich der Anfang der Erkenntniß gesetzt worden, daß er nicht nur ein jüdischer Messias, sondern auch der Samariter und somit der ganzen Welt Heiland sei. Eben da ist auch zuerst geahnt worden, daß hinfort weder auf Garizim noch auf Zion, sondern im Geist und in der Wahrheit die vollkommene Anbetung stattfinden werde (4, 23, 42). In was für Worten pädagogischer Art damals Jesus geredet hat, wissen wir nicht. Wir haben nur die Uebersetzung ins Absolute vor uns; denn es sind nicht blos Jesu, sondern zugleich des Evangelisten von dem Geist gelehrten Worte, die wir dort finden.

Gerade als *Anfangswunder* Jesu will auch nach des Evangelisten Absicht die Weinverwandlung auf der Hochzeit zu Kana ins Auge gefaßt sein (2, 11). Die Synoptiker geben die Fülle und Breite der Wunderthaten Jesu. Das vierte Evangelium geht von dem Anfang aus, sofern in ihm ein Princip gegeben ist. Wir verstehen vollkommen, daß die Synoptiker jene Wunderthat nicht erzählen. Ist sie noch in neuster Zeit ein „Luxuswunder" genannt worden, so durfte sie nicht der Predigt von Jesu in jenen frühesten Zeiten einverleibt werden, als man sich noch erinnern konnte, daß Jesus „ein Fresser und Weinsäufer" gescholten ward (Matth. 11, 19). Weil das Wunder nur dem engsten Kreis der Verwandten und Jünger angehörte und von Jesus nur diesem Kreis bestimmt war, durfte es nicht der allgemeinen Volkspredigt einverleibt werden. Anders in der späten Zeit und in dem neuen großen Zusammenhange des vierten Evangeliums. Jetzt sollte die ganze Wahrheit ausgesprochen werden, weil sie jetzt verstanden werden konnte. Indem Jesus vollkommen

verklärt ward (16, 14), ward auch jene erste That vollkommen durchsichtig. Alle irdische Poesie, wie sie das Naturleben im Wein und in der Hochzeit bietet, ist doch nur ein Schatten des höchsten verklärenden Lebens, das in dem ewigen Bräutigam der Menschheit erschienen ist und das Wasser des irdischen Wesens als die Prosa in den Wein der zukünftigen Welt verklärt und verklären wird. Während unsere Wunderthat im Zusammenhang der Synoptiker dem Mißverständniß nicht entgangen wäre, ist sie im Lichte des vierten Evangeliums eine weite einladende Thür in das Heiligthum des Neuen Testamentes.

Während in der Mitte seiner Wunderauswahl das vierte Evangelium mit den Synoptikern zusammentrifft (Speisungswunder), überschreitet das Schlußwunder in ähnlicher Weise wie jener Anfang den Rahmen der Synoptiker. Gerade auf die Erzählung von der Auferweckung des Lazarus hat sich aber vornehmlich die Kritik mit ihren Zweifeln geworfen. Hier meinte man ein Recht zu haben, aus dem Stillschweigen der Synoptiker auf die Ungeschichtlichkeit schließen zu dürfen. Warum schweigen die letzteren, da dies Wunder doch Jesum ganz besonders verherrlicht, da es obendrein in der Nähe Jerusalems, im Beisein vieler Juden geschehen gewissermaßen notorisch sein mußte, während die galiläischen Thaten als wie im Winkel geschehen jene Beweiskraft nicht besaßen? Obendrein war diese Thatsache nach dem Bericht des vierten Evangeliums von bestimmendem Einfluß auf den Todesbeschluß des Synedriums.

Aber konnten denn nicht in jener frühen Zeit, in welcher die Ueberlieferung der Synoptiker ihre festen Grundzüge empfing, sehr triftige Gründe vorliegen, welche die Aufnahme jener Thatsache in die Predigt verboten? Auch von einem Nikodemus erzählen die Synoptiker nicht, obwohl er gleich Joseph von Arimathia bei der Bestattung Jesu betheiligt war. Nun lesen wir aber Joh. 12, 10, daß das Synedrium sogar mit dem Plane umging, den Lazarus zu tödten. War Jesus ein Betrüger oder ein im Bunde mit Beelzebul stehender Zauberer, so gehörte auch Lazarus in die Reihe der Schuldigen. Nun beruht aber der wesentliche Inhalt der Synoptiker auf der mündlichen Ueberlieferung, welche schon in den ersten Jahren nach dem Tode Jesu in der Gemeinde zu Jerusalem sich zu bilden begann. Sollte nicht gerade der Jerusalemische Ursprung dieser Ueberlieferung mit erklären, warum das Urevangelium als Ergänzung der Leidensgeschichte nicht die Wirksamkeit Jesu in Jerusalem und Judäa, sondern nur Galiläische Geschichten gab? War es nicht überhaupt wohlgethan, in der Missionspredigt vor den Ohren der Jerusalemiten die meist so schrof-

sen Beziehungen Jesu zu den Juden nicht zu berühren und statt dessen vom Wirken Jesu unter den Galiläern zu erzählen?

Die Frage bezüglich der Lazarusgeschichte liegt nicht so, wie sie abstracterweise meistens gefaßt wird: warum die Verfasser der synoptischen Evangelien bei ihrer Auswahl von Wunderthaten eine so hervorragende nicht berichten? So übersieht man den Unterschied der Entstehung unserer Evangelien. Da die Verfasser der drei ersten Evangelien wesentlich nur wiedergeben, was die Ueberlieferung aufgenommen hat, so ist die Frage nur, warum die Ueberlieferung jene Thatsache nicht enthält. Bei Beantwortung dieser Frage aber handelt es sich nicht blos um eine einzelne Thatsache, sondern um den großen Gegensatz galiläischer und jerusalemischer Thätigkeit Jesu.

Als nach der Zerstörung Jerusalems Johannes das vierte Evangelium verfaßte, gab es für die Auswahl unter den Thatsachen des Lebens Jesu keine andere Schranke mehr, als die im Plane und in der Erinnerung des Verfassers liegende. Wenn die Synoptiker an die Ueberlieferung gebunden waren, insonderheit Markus und Lukas, so dürfen wir von dem Verfasser des vierten Evangeliums sagen: er erzählt in seiner Schrift wie einer, der Gewalt hat. Wie frei und ungebunden erhebt er sich über jene! Und dennoch sind sie ihm der unerschütterliche Grund der evangelischen Ueberlieferung, überall die Voraussetzung der eigenen Darstellung. Was, wie die Einsetzung des h. Mahles, oder die eschatologischen Reden von ihnen einstimmig berichtet ist, erwähnt er überhaupt nicht; da gibt er nur die tiefen inneren Ergänzungen. In seiner Selbständigkeit läßt er es auf den Schein des Widerspruches ankommen. So stellt er ohne weitere Begründung die dreijährige Wirksamkeit Jesu hin; was bedarf die Thatsache der Begründung? So erzählt er selbständig und mit dem unbefangenen Muthe der Gewißheit die doch schon von der Ueberlieferung der Synoptiker genau bestimmte Leidensgeschichte. Auch hier ist er sich bewußt, eine Ergänzung zu geben. Bei den Synoptikern fällt der Nachdruck darauf, daß Jesus an das Passahmahl sein Mahl des neuen Bundes anschließt. Das vierte Evangelium hebt hervor, daß Jesus selbst als Lamm Gottes geopfert wird an Stelle des Passahlammes (1, 29; 19, 36). War diese Ergänzung nur möglich durch einen chronologischen Widerspruch? Sollte wirklich schon früh in die Darstellung der Synoptiker eine chronologische Verschiebung eingetreten sein, so konnte hier nur ein Apostel berichtigen. Aber lassen wir die so außerordentlich verwickelte Frage auf sich beruhen. So viel ist gewiß: der Verfasser des vierten Evangeliums war sich ei-

ner Stellung innerhalb der Kirche und im Verhältniß zu der synoptischen Tradition bewußt, in der er es auf den Schein des Widerspruchs ankommen lassen durfte.

Wir haben hier überall als ausgemacht angenommen, daß dem Verfasser des vierten Evangeliums die Synoptiker nicht nur bekannt, sondern auch die Voraussetzung und Grundlage seiner neuen Darstellung gewesen seien. Diese Beziehung war den ältesten Vätern nicht zweifelhaft und ist jetzt wiederum allerseits zugestanden. Es bedarf daher nicht der Anführung einzelner Stellen, wie z. B. der bekannten Joh. 3, 24.*) Welch ein wichtiges Zeugniß aber für die grundlegende Bedeutung der Synoptiker in diesem Verhältniß gegeben ist, bedarf wiederum nicht weiterer Ausführung. Es berührt sich hier Anfang und Ende, Wurzel und Krone neutestamentlichen Schriftthums, und beweist sich der organische Zusammenhang dieses Wachsthums. Aber der Verfasser des vierten Evangeliums steht nicht in gleichem Verhältniß zu den einzelnen Synoptikern; es liegt hier eine besondere Beziehung zum Markusevangelium vor, der eine größere Bedeutung zukommt, als man bisher erkannt hat. Die Thatsache selbst ist unbestritten.**) Man vergleiche zunächst die beiden Erzählungen, in denen die Evangelien sich vornehmlich berühren: Speisungsgeschichte und Salbung in Bethanien und bemerke den ganz eigenthümlichen Ausdruck „πιστικός“ (Joh. 12, 3; Mk. 14, 3) und die Werthangaben; ferner Joh. 5, 9, Mk. 2, 9, 12; Joh. 18, 22; Mk. 14, 65. An Mk. 7, 3 schließt sich der Johanneische Gebrauch des Namens „οἱ Ἰουδαῖοι“ an. So ist denn auch die Verwandtschaft der Gestalt dieser beiden Evangelien nicht zufällig. Wie das Markusevangelium einfach in galiläisches und jerusalemisches oder Thaten- und Leidensgeschichte zerfällt, so gilt die letztere Unterscheidung auch für das vierte Evangelium. Der Verfasser hat das Ende der ersten Hälfte, welche, wie bei Markus, die Wunderthaten enthält, deutlich durch 12, 37—50 angezeigt. Daß dagegen ein geographischer Unterschied hier stattfindet, versteht sich von selbst. Wie ferner Lukas dem Markus folgend zwischen die beiden Hälften seine Redensammlung verlegt,***) so auch Joh. 13—17. Wie Markus ohne Vorgeschichte nach einem kurzen Prolog rasch in die öffentliche Wirksamkeit Jesu eintritt, so auch das vierte Evangelium. Aber nicht blos in positiver Beziehung berühren sich die beiden Schriften. Dem Evangelium gegenüber, das die meisten Dämonenheilungen hat und sie besonders her-

*) Vgl. Weizsäcker a. a. O. S. 274 ff.

**) Vgl. Strauß, Leben Jesu 1864. S. 135 f. Weizsäcker a. a. O. S. 290.

***) Vgl. erstes Buch S. 275.

vorhebt, steht das Evangelium, in welchem diese unheimlichen Erscheinungen der für das Heidenthum oder ein in Heidenthum versunkenes Judenthum so charakteristischen Teufelsknechtschaft schon wie überwunden sind. Im vierten Evangelium tritt nur noch die Finsterniß des Unglaubens und die damit gegebene Sünden- und Teufelsknechtschaft auf. An Stelle des Kampfes Jesu mit den Dämonischen bei Markus tritt bei Johannes der Kampf mit dieser Finsterniß.

Vornehmlich hell zeigt sich aber Verwandtschaft und beabsichtigter Gegensatz bei der Vergleichung der Anfänge und ersten Abschnitte unserer Evangelien. Mit demselben Worte beginnen beide; um eine „ἀρχή" handelt es sich für beide und zwar dort des „εὐαγγέλιον," hier des „λόγος." Während aber das synoptische Evangelium jenen Begriff im geschichtlichen Sinne nimmt, setzt ihm das vierte Evangelium die prophetische Bedeutung gegenüber. Markus will die geschichtlichen Anfänge und Grundlagen des Evangeliums beschreiben. Johannes führt den Inhalt des Evangeliums, „das Wort," in den Anfang aller Dinge und damit in die Ewigkeit zurück. Markus zeigt als Princip des Evangeliums offenkundige Geschichtsthatsachen; Johannes dagegen nur mit dem Auge des Propheten schaubare ewige, göttliche Wesenheiten: Leben und Licht, mit Einem Worte: göttliches Wesen. Dieses göttliche Wesen des Wortes oder Evangeliums wird er dann auch in den geschichtlichen Thatsachen aufweisen. Beide Evangelisten gehen hierauf sogleich zu dem Vorläufer des Herrn über, zu der „Stimme," die dem Evangelium oder Worte vorauserschallte. Markus, um die geschichtliche Beziehung zu Jesu anzugeben; Johannes, um die Erhabenheit des Herrn über diesen seinen Zeugen ins Licht zu setzen. Beide führen den Täufer mit demselben Worte ein: ἐγένετο (Mk. 1, 4; Joh. 1, 6). Nachdem jeder der Evangelisten in seiner Weise und nach seiner Absicht das Verhältniß des Täufers zu Jesu ausgeführt hat, gehen beide zur Geschichte der ersten Jünger über (Mk. 1, 16 ff. Joh. 1, 35 ff.). Markus erzählt wie Matthäus nur die in das öffentliche Leben eingreifende große Thatsache, daß die ersten Jünger ihr Besitzthum und Gewerbe verließen und Jesu nachfolgten. Johannes erzählt von den ersten Ursprüngen und Grundlagen des Glaubens in den Herzen der Jünger. Dann berichtet Markus nach den Erinnerungen des Petrus, wie derselbe das erste öffentliche Wunder der Dämonenaustreibung in der Synagoge zu Kapernaum erlebte (1, 23 ff.). Johannes stellt dieser erschütternden Erzählung das selige, die ewige Hochzeit und Verklärung weissagende Wunder zu Kana gegenüber (2, 1 ff.). Man darf hier wohl an den Gegensatz der Verklärung auf

dem Berge und des Dämonischen am Fuß des Berges (Mk. 9, 1 ff.) erinnern.

Es wird Niemand behaupten mögen, daß alle diese Beziehungen zufällig seien, zumal schon anderweitig feststeht, daß der Verfasser des vierten Evangeliums das zweite vor Augen gehabt hat. Ist das Markusevangelium, als was es im ersten Buche von uns nachgewiesen ward, nämlich das Petrusevangelium und als solches das Fundamental-Evangelium, so wollte der Apostel der dritten Stufe die abschließende Schrift des Neuen Testamentes, das prophetische Evangelium in jener Weise an das Elementarevangelium anschließen. Dem entspricht auch ganz die Stellung, welche im vierten Evangelium Petrus und Johannes zu Jesus einnehmen.

Aus der eben dargelegten Beziehung des Johanneischen Prologs zum Markusevangelium geht aber auch hervor, wie verkehrt die gewöhnliche Annahme ist, daß das vierte Evangelium einen der alexandrinischen Religionsphilosophie entlehnten metaphysischen Begriff an seiner Spitze führe. Der „Logos" soll nach dieser Meinung Joh. 1, 1, 14 wie bei Philo, dem Alexandriner, ein die Gottheit mit der Welt vermittelndes, rein geistiges persönliches Wesen sein. Aber dann müßten wir doch erwarten, daß der Verfasser des Evangeliums irgendwo das innerhalb der christlichen Kirche bis dahin Unerhörte deutlich ausspräche, in dem Menschen Jesus sei jener ewige Logos Mensch oder Fleisch geworden. Der Verfasser ist sich dagegen bewußt, wenn er zuerst vom Logos und dann von Jesus Christus als demselben Subject redet, gar nichts neues vorzubringen. Das Neue und so noch nie ausgesprochene ist vielmehr das, was er von dem Logos sogleich in den ersten Worten aussagt. Man darf daher behaupten: redet der Verfasser für alexandrinisch gebildete, so vergißt er zu sagen, was für diese das Neue ist, daß der „Logos" in dem Menschen Jesus Christus Fleisch geworden sei; redet er dagegen zu solchen, die jene Philosophie nicht kennen, so macht er sich eines noch größeren Fehlers schuldig, indem er von einem seinen Lesern fremden Subject zu reden beginnt, ohne ihnen auch nur zu sagen, daß dasselbe mit dem ihnen bekannten Jesus Christus identisch sei; im letzteren Falle hätte er vielmehr von dem Bekannten ausgehen müssen, um dann zu zeigen, daß in dem Bekannten jenes Unbekannte sich offenbart habe.

Da wir aber von keiner anderen Voraussetzung ausgehen können, als von der, daß das Evangelium auch für viele geschrieben ward, denen die alexandrinische Terminologie fremd war, so müssen wir annehmen, daß der Verfasser mit einem den Lesern bekannten Subjecte seine Rede beginnt. Nun war allen Christen jener Zeit der Ausdruck „ὁ λόγος" in seiner

specifisch christlichen Bedeutung geläufig genug. Mochte derselbe in der Zusammensetzung „das Wort Gottes" (Hebr. 4, 12; Apok. 1, 9; 6, 9; 19, 13) oder „das Wort des Lebens" (1 Joh. 1, 1) oder „das Wort der Wahrheit" (Jak. 1, 18) oder endlich ohne solche Beifügung auftreten, immer konnte der christliche Leser nur an das Evangelium und seinen Inhalt, Jesum Christum denken. Aber konnte denn ein sachlicher Ausdruck, wie „das (ὁ) Wort," zur Bezeichnung einer Person werden, da doch Joh. 1, 1 persönliche Prädicate demselben beigelegt werden? Wohl konnte das geschehen, wie besonders der Sprachgebrauch der Apokalypse zeigt.*) Während „das Wort Gottes" an den übrigen Stellen dieser Schrift sachliche Bedeutung hat, erhebt sich der Ausdruck doch 19, 13 zur Bezeichnung der Person Jesu Christi. Dieser Uebergang vom Sachlichen zum Persönlichen war für die Anschauung des Neuen Testamentes darum so leicht, weil das Evangelium oder Wort von Christo nicht als eine von etwas Fremdem und Vergangenem handelnde Rede betrachtet wird, sondern als ein Christum persönlich enthaltendes und den Hörern mittheilendes Wort (Ephes. 4, 20, 21). In ähnlicher Weise ist der „Name" Gottes oder Christi nicht eine leere Bezeichnung, sondern das Gottes und Christi Gegenwart und alle ihre Heilswirkungen vermittelnde Gefäß (Joh. 1, 12; 20, 31); daher von demselben ausgesagt wird, was nach moderner Auffassung nur von seinem Inhalte gelten möchte. So hätte das Evangelium recht wohl beginnen können „Im Anfang war der Name, und der Name war u. s. w." Daß diese Auffassung des „Logos" allein berechtigt ist, läßt deutlich die wichtigste Parallelstelle, der Eingang des ersten Johannesbriefs erkennen. Hier beginnt der Verfasser in einem ganz ähnlichen Gedankenzusammenhang nicht nur mit einem sachlichen Ausdruck (ὃ λόγος τῆς ζωῆς), sondern mit einem Neutrum (ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν etc. Was hier als „ὁ λόγος τῆς ζωῆς" zusammengefaßt wird, konnte ebensowohl „τὸ εὐαγγέλιον" genannt werden. Klar aber zeigt Vers 2, daß die Prädicate, welche Joh. 1, 1, 14 der Logos erhält, als „Ewigkeit, Göttlichkeit, Fleischwerdung," nicht dem Logos als solchem zukommen, — das wäre im Sinne der Alexandriner — sondern nur dem Inhalte des Logos oder des Evangeliums, nämlich „dem ewigen Leben, welches bei Gott war und sich uns offenbart hat."

Was war aber die treibende Ursache, welche zur Folge hatte, daß dieser späteste Schriftsteller des Neuen Testamentes des Ausdrucks „ὁ λό-

*) Vgl. obige Stellen.

γος" sich bedient, während das Markusevangelium, das ihm vorlag, Evangelion gebraucht (1, 1, 14, 15)? Wir dürfen wohl sagen: dieser Uebergang entsprach dem Fortschritt der ersten zur dritten Stufe neutestamentlichen Schriftthums. Die Stufe der Ueberlieferung und der Predigt faßt ihren Inhalt in dem Wort „Evangelium" zusammen. Es ist ein von der menschlichen Botschaft hergenommenes Wort. Der Prophet wählt für das Hohe und Göttliche, welches er vom Inhalte des Evangeliums auszusagen hat, den Ausdruck, der nicht blos Menschen, sondern auch Gotte beigelegt wird. Er kann „dem Worte" in seiner männlichen Form („ὁ λόγος") die Prädicate geben, die zu dem Neutrum („ἐυαγγέλιον") nicht passen würden. Wenn nun obendrein dieser Ausdruck eine große Anziehung für die Richtung hatte, welche damals zahlreich in die Kirche einzudringen begann, die Anhänger der alexandrinischen Religionsphilosophie, so könnte das zunächst als zufällig gelten. Vielleicht aber war es vom Verfasser beabsichtigt.

Achtes Kapitel:

Die geschichtliche Veranlassung des vierten Evangeliums.

Wie alle Schriften des Neuen Testamentes steht auch das vierte Evangelium ganz und gar in seiner Zeit und ist aus den Bedürfnissen derselben heraus gewachsen. Es ist daher gänzlich unbegründet, wenn es bei Reuss heißt: „Richtung und Geist der Theologie des vierten Evangeliums sind nicht nach dessen etwaiger Beziehung auf die Streitigkeiten zu beurtheilen, welche den bisher genannten apostolischen Schriften ihre besondere Stelle angewiesen haben. Es steht in dieser Hinsicht über der Zeit und ihren praktischen Interessen."*) Es liegt kein Grund vor, über den Verfasser des Evangeliums anders zu denken, als der Schreiber des Briefes über die Zeit sich äußert. Wenn es 1 Joh. 2, 18 heißt: „Kindlein, letzte Zeit ist, und wie ihr gehört habt daß der Antichrist kommt, so sind auch jetzt viele Antichriste aufgetreten; daran erkennen wir, daß

*) Geschichte der h. Schriften N. T. III. Ausg. 1860 S. 204.

letzte Zeit vorhanden ist," so gilt das von der Zeit des Evangeliums ebenso. Nicht über der Zeit stand sein Verfasser, sondern in dieser Erkenntniß, daß letzte Zeit sei mit ihren furchtbaren Gefahren des Abfalls und der Verführung. Nicht für eine ferne Zukunft schrieb er, — wie kann an sie gedacht werden, wenn letzte Zeit ist — sondern für diese Zeit. So unmittelbar nahe Bedürfnisse und so nah ihn berührende Bedürftige hat der Evangelist vor sich, daß er gewissermaßen aus der Rolle des objectiv erzählenden herausfällt, indem er den Zweck seiner Schrift angibt und erklärt: „dieses aber ist geschrieben, damit Ihr glaubet, daß Jesus u. s. w." (20, 31). Diese „Ihr" sind sowenig eine unbestimmte Leserschaft, als jene „Kindlein," die in der letzten Zeit mit den Antichristen zu kämpfen haben. Nun aber an das Evangelium die Forderung stellen, ebenso deutlich die Gegner zu bezeichnen, gegen die es geschrieben sei, wie dies der Brief thut, ist ganz unberechtigt. Verhüllt unsere Schrift schon ihren Verfasser, der doch mit den berichteten Thatsachen in unmittelbarer Berührung gestanden hatte, wie vielmehr mußten die Verhältnisse, die zwar Veranlassung ihrer Entstehung sind, aber nicht in ursprünglicher Beziehung zu ihrem Inhalt stehen, in den Hintergrund treten! So wenig ein Matthäus z. B. die Richtung, gegen welche er sein Evangelium verfaßt hat, anders als sachlich auftreten läßt, so wenig durfte dies auch der Verfasser des vierten Evangeliums nach der ganzen Art dieser Schriften geschehen lassen.

Fragen wir nun nach der polemischen Veranlassung der Schrift, so sind wir zunächst in der glücklichen Lage, schon außerhalb derselben eine gewichtige Antwort zu finden. Der erste Brief des Johannes gibt uns eine Schilderung von Irrlehrern, welche ebenso das Evangelium voraussetzt. Wie Brief und Evangelium Einen Verfasser, wie sie Einen wesentlichen Inhalt haben — nur im Evangelium nach der objectiven Seite des Christenthums, im Brief nach der subjectiven und ethischen Seite hin gewendet —, so setzen sie auch dieselben Gegner voraus. Da einmal die wichtige Parallele des Briefes vorliegt, so hat man kein Recht, Joh. 20, 31 ohne solche bestimmte Beziehung zu fassen, wie sie 1 Joh. 4, 2, 3, 15; 5, 1 und sonst deutlich ausgedrückt ist. Im letzten Kapitel des zweiten Buches ist nun näher von den Irrlehrern des Johannesbriefs die Rede gewesen. Dieselben erscheinen als Männer, welche die alexandrinische Religionsphilosophie in das Christenthum übergeführt hatten und bestrebt waren, aus dem Christenthum eine ähnliche Philosophie zu machen, wie sie jene Alexandriner aus Judenthum und griechischer Philosophie zuwegegebracht hatten. Es ergab sich damit das Grundwesen der Gnosis: Ver-

mischung von Religion und Philosophie und Aufzehrung der ersteren durch die letztere. Die charakteristischen Züge, welche der Brief hervorhebt, sind die dualistische Scheidung des Idealen oder Göttlichen von dem Geschichtlichen und Menschlichen in Christo oder die Scheidung des Jesus von dem Christus und Sohn Gottes, die Mißachtung der Sakramente, die mit der Verachtung des Fleisches Jesu Christi d. h. seiner menschlichen Erscheinung nothwendig gegeben ist, endlich die dualistische Trennung von Erkennen oder der Gnosis und Leben in der Liebe Gottes und der Brüder, d. h. des Intellectuellen vom Religiösen und Moralischen.

Auf dieselben häretischen Gegensätze bezieht sich nun unzweifelhaft das Evangelium; man vergleiche zunächst nur bezüglich des ersten Punctes Joh. 20, 31; 1, 14; bezüglich des zweiten Joh. 6, 53 ff.; 19, 34, 35; bezüglich des dritten Joh. 13, 1—17.

Nur in Einer wesentlichen Beziehung deckt sich mit der bezeichneten Richtung Kerinth, nämlich in dem Dualismus der Christologie, wonach der obere Christus sich nur zeitweise, bei der Taufe mit dem Jesus vereinigte, um ihn vor dem Leiden zu verlassen. In anderen Beziehungen sind wir dagegen verhindert, die Polemik des Briefes als gegen diesen Häretiker gerichtet anzusehen. Schon auf einen Demiurg, d. h. einen vom obersten Gott getrennten niederen Weltschöpfer, wie ihn Kerinth lehrte, läßt der Brief nicht schließen; noch weniger auf den judaistischen Chiliasmus und die ganze sarkische Seite der Häresie des Kerinth. Wenn daher Keim sagt: „Bei aller Betonung des geistigen Christus führte Kerinthos daneben als ächter Judenchrist den Glauben eines tausendjährigen Reiches Gottes in Jerusalem voll hochzeitlicher Freuden ein; Dionys hat ihn selbst in hohem Maße „fleischlich" genannt und die Verführungsmacht seiner Lehre in diesem Fleisch gesucht (Eusebius K.G. 3, 28)," und nun doch im Brief und Evangelium „die sichtliche, scharfe, deckende Antwort auf diesen Kerinthos" findet*), so fehlt dafür jegliche Begründung, wie aus der früheren Untersuchung des Briefes und seiner Irrlehrer hervorgeht. Mit vollem Recht erklärt sich Keim gegen die Ansichten Hilgenfelds und Volkmars, wonach das Evangelium in Beziehung zur Gnosis Valentins oder Marcions stehe und also um die Mitte des zweiten Jahrhunderts entstanden sei. Gegen die erstere Ansicht findet er es „handgreiflich, wie weit Johannes von diesem metaphysischen Dualismus, der Wurzel dieses großartigen und doch phantastischen Lehrgebäudes, und wie weit er von der

*) Leben Jesu I. S. 151.

Frucht dieser endlosen Mühseligkeit der Emanationen entfernt steht, wie er weder das Pleroma, noch die Aeonen, noch ihre mannweiblichen Paare, noch die langsame Maschinerie des widerspruchsvollen Eingangs Gottes ins Endliche kennt, also doch wohl viel älter und, wie Irenäus andeutet, eine Grundlage jenes Aufbaues selber ist."*) Gegen die Berührung des vierten Evangeliums mit Marcion bemerkt er, „wo zeigt doch Johannes auch nur den Gegensatz des guten und gerechten Gottes, wo zeigt er, wie man uns sagt, das Judenthum als das Reich principieller Finsterniß, wä rend vielmehr der Eine Gott, ja der Logos selber Mose und die Propheten gesendet und nur die Nation gegen die ewigen Plane des Einen Gottes sich verblendet hat?"**)

Der Evangelist steht weder in solchen gnostischen Anschauungen, noch zeigen Brief und Evangelium auch nur eine Spur, daß er seine Positionen gegen solche Grundsätze gerichtet habe. Aber wir finden endlich auch keine direkte Beziehung auf das konkrete System des judenchristlichen Gnostikers Kerinth. Trat bei letzterem gerade das „Fleischliche" in den Vordergrund, warum hätte nicht der Brief hierauf besondere Rücksicht nehmen sollen, (werden doch von Dionysios a. a. O. als kerinthisch genannt: *γαστρὸς καὶ τῶν ὑπὸ γαστέρα πλησμοναί, τουτέστι σιτία καὶ ποτοὶ καὶ γάμοι, ἑορταὶ καὶ θυσίαι καὶ ἱερείων σφαγαί*), statt nur von *ἀνομία*, von Fleischeslust, Augenlust und hoffärtigem Wesen zu reden, da des Kerinth fleischlicher Sinn vielmehr gerade im gesetzlichen Gewand sich geltend machte? Nicht nur Valentin und Marcion, sondern auch Kerinth (um 100—120 nach Chr.) gehört schon einer späteren Zeit an, als Brief und Evangelium. Aber der letztere berührt sich allerdings am nächsten mit der gnostischen Richtung, welche das Evangelium voraussetzt und der Brief charakterisirt. Er bildet die vermittelnde Zwischenstufe zwischen jener und den großen gnostischen Systemen der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Der Verfasser des Briefes hatte nicht einen Häretiker, als hervorragendes Haupt einer gnostischen Gemeinschaft, wie Kerinth erscheint, sich gegenüber, sondern eine größere Zahl gnostischer Irrlehrer (2, 18, 19; 4, 1), ohne daß eine Spur auf die Einzelpersönlichkeit des Kerinth führte. Wenn trotzdem die Ueberlieferung (Eusebius, KG. a. a. O.) den Apostel Johannes mit Kerinth persönlich zusammentreffen läßt, so mag dies in späterer Zeit geschehen sein; oder der Name Kerinths als der einzig in jener

*) a. a. O. S. 152.

**) a. a. O. S. 153.

frühen Zeit hervorragende ist nur angewendet worden, um den Gegensatz des Johannes gegen die beginnende Gnosis konkreter darzustellen.

Wenn es nun unzweifelhaft feststeht, daß Evangelium wie Brief gegen jene Richtung geschrieben sind, so ist noch die Frage, ob wir hiebei stehen bleiben dürfen. Sicherlich kennt der Brief weiter keinen Gegensatz. Ob aber auch das Evangelium? Während der Inhalt des Briefes in der Bestreitung jenes Gegensatzes aufgeht, ist das, wie später gezeigt werden wird, beim Evangelium keineswegs der Fall. Besonders durch die erste Hälfte desselben und wiederum vornehmlich durch die Kapitel 7—12 zieht sich der gewaltigste Kampf Jesu gegen das feindselige Judenthum. Nun war ja bei Abfassung der Schrift Jerusalem zerstört. Der Kampf zwischen dem Judenthum als Volk und der christlichen Gemeinde war entschieden. Was gibt dennoch jener Darstellung ihre Schärfe, ihre brennende Lebendigkeit? Wir werden an den Hebräerbrief und seine Veranlassung erinnert. Meistens hat man auf die nahe Verwandtschaft dieser Schrift mit dem vierten Evangelium aufmerksam gemacht bezüglich des christologischen Inhaltes wie der alexandrinisch gefärbten Form. Uebersehen hat man, was wichtiger ist, daß Hebräerbrief wie Evangelium gegen gleiche Gegner gerichtet sind, oder gleiche Geistesnöthe voraussetzen: das Ankämpfen einer mächtigen judaistischen Partei innerhalb der Christenheit. War der Brief an alexandrinische Judenchristen gerichtet, so begreift man, daß jene Richtung auch nach der Zerstörung Jerusalems gerade dort wie in den Städten des vorderen Kleinasiens, für die zunächst das Evangelium geschrieben ward, noch kräftig sich geltend machte. Wir dürfen sagen: Hebräerbrief und Johannesbrief zusammengenommen geben uns genügende Auskunft über die geschichtliche Veranlassung des vierten Evangeliums, da dieses Werk selbst seiner Natur nach darüber Schweigen beobachten muß.

Gnosticismus und Ebionismus, d. h. Heidenthum und Judenthum im christlichen Gewand, das sind die zugespitzten Gegensätze, gegen die das vierte Evangelium gerichtet ist. Nicht der Kosmos im Allgemeinen oder der Unglaube in unbestimmter Gestalt hat dies Evangelium provocirt. Immer tritt die Feindschaft wider das Reich Gottes in konkreter Gestalt auf. Könnte man jenes beim Evangelium glaublich machen, so widerlegt es ja deutlich der Brief, und offenbar nicht für sich allein.

Und nun denke man doch nicht, daß durch solche Relation und solchen Gegensatz die Absolutheit unserer Schrift irgend beeinträchtigt werde. Nicht

einmal Christus hat ohne die Gegensätze des Pharisäismus und Sadducäismus gesprochen, was er als die vollkommene Religion zu offenbaren hatte. Ein Paulus, ein Luther sind nicht ohne ihre entsprechende Gegnerschaft zu denken, und ihre geistigen Errungenschaften besäßen ohne jene nicht ihre Vollkommenheit. Dagegen fasse man ins Auge, worauf es ankommt. Es gilt zu erkennen, daß gerade die oben genannten Gegensätze es waren, welche den Verfasser nöthigten, zu geben was er besaß. Darum konnte das εὐαγγέλιον ἀληθινόν erst so spät erscheinen, nicht nur weil ihm die relativen Evangelien vorausgegangen, sondern weil auch die absoluten Gegensätze und Negationen erst aufgetreten sein mußten. In diesem Sinn nennt der Brief die Zeit „letzte Zeit", die Gegner „Antichristen und falsche Propheten" und redet von der unvergeblichen Sünde. Die gnostische Negation hat eben ihr antichristisches Princip vollständig gesetzt. Und das Gleiche gilt vom Ebionismus. Nach der Zerstörung Jerusalems kann derselbe nicht mehr über sich hinaus. Einem Paulus gegenüber war noch das Gesetz Kampfgebiet. Im Hebräerbrief schon sehen wir, daß der Streit wesentlich christologisch geworden ist.

Das ist nun eben der Punkt auf den es hier ankommt. Beide Häresen, Ebionismus wie Gnosticismus, sind in unserer Zeit, um das Jahr 80—90 wesentlich christologisch; d. h. ihre Negation trifft das Centrum, das Herz des Christenthums. So muß auch ihnen gegenüber das Centrum des Christenthums ins hellste Licht gesetzt werden. Jetzt wird die höchste Frage: Was dünket euch um Christo? im absoluten Sinne gestellt. Enthält das Evangelium die Antwort auf diese Frage in ihrer ganzen Fülle, Tiefe und Höhe, so ist auch die Frage mit all ihrer brennenden Noth vorher in der Kirche lebendig geworden. Das geschah durch jene beiden Häresen, welche als die beiden Irrwege, wohl in ihrer Erscheinung wechselnd, in ihrem Wesen dagegen bleibend, sich stets in der Kirche geltend gemacht haben.

Der Fortschritt von den relativen Evangelien, ja auch von den Paulinischen Briefen zu dem absoluten Evangelium entspricht dem Gang der letzten Disputation Jesu mit seinen Gegnern, die Matth. 22, 15—46 berichtet wird. Die versuchenden Fragen der Gegner nehmen ihren Ausgang von der Peripherie, sie betreffen das Verhältniß des Gottesreichs zum Weltreich (15—22 vom Zinsgroschen, der Herodianismus), die Auferstehung des Fleisches (23—33, der Sadducäismus), das große Gebot (34—40, der Pharisäismus). Da erhebt schließlich der Herr selbst die Frage vom Messias und was von seinem Wesen zu halten sei. Das ist die große

Frage, die über und hinter allen anderen auftauchenden steht; es ist die Frage, die an jenem Ort unbeantwortet bleibt. „Niemand konnte ihm ein Wort erwidern, und wagte auch Niemand seit jenem Tage ihn zu fragen“ (22, 46).

Wie nun Christus diese Frage so unumwunden erst am Ende seiner Laufbahn den Gegnern vorhält, so tritt dieselbe in ihrer ganzen und principiellen Bedeutung erst am Ende des apostolischen Zeitalters durch den entwickelten Ebionismus und Gnosticismus auf. Der erstere wollte wohl den Davidssohn in seinem Sinn anerkennen, aber nicht den Herrn Davids und des ganzen Alten Testamentes. Dieser sah wohl in Christo einen über das Alte Testament weit hinausgehenden oder gar demselben widersprechenden göttlichen Geist, wollte dagegen nicht die Identität desselben mit dem Jesus der Geschichte und dem geweissagten Sohne Davids anerkennen. Denn die schwere Frage, die Jesus dort den Pharisäern vorhält: wessen Sohn ist der Messias? wird nicht mit dem Prädicat: Sohn Gottes beantwortet; sondern die Frage ist: wie er nach der Weissagung zugleich Davids und Gottes Sohn sein könne? Und während die Wahrheit beides in Christo zusammenfaßt, besteht eben das Wesen jener beiden großen Irrthümer in der Trennung und Gegensetzung des Geschichtlichen und Ewigen, des Menschlichen und Göttlichen in Jesu, dem Christus. Darum kann der Evangelist als Zweck und Ziel seines Evangeliums aufstellen: es sei geschrieben, damit man glaube, daß Jesus sei der Christus, der Sohn Gottes (20, 31).

Es gilt hier nun, zu zeigen, daß der Inhalt unseres Evangeliums in einer bestimmten gegensätzlichen Beziehung auf jene beiden Häresen stehe. Wir machen die Beobachtung, daß die Schrift in ihrer ersten Hälfte sich mehr gegen den Ebionismus, in ihrer zweiten Hälfte gegen den Gnosticismus wende. Diese Unterscheidung darf freilich nicht äußerlich gefaßt werden. Es kann hier nur von einem Mehr oder Minder die Rede sein; und zuweilen wendet sich ein und derselbe Abschnitt gegen beide Häresen zugleich.

Das zeigt sich sogleich bei dem ersten Abschnitt, dem Prolog, welcher vorwiegend gegen den Ebionismus sich wendet, wie die Leidensgeschichte gegen den Gnosticismus. Mit einer Bezeichnung des Christenthums und seines persönlichen Inhaltes, Jesu Christi, beginnt der Verfasser, die für beide Gegner und Fälscher des wahren Glaubens höchst anziehend sein mußte.

Für die alexandrinischen Philosophen und Gnostiker war der „Logos", sei es nun mehr Platos „Idee der Ideen", oder die „Weltseele und Weltvernunft" des Stoicismus, höchstes Offenbarungsorgan und höchste Offenbarung Gottes. Wiederum konnte es für den Juden nichts höheres geben, als das Wort, durch welches Gott die Welt geschaffen und in Mose das Gesetz gegeben hatte. Hiezu trat endlich für den Judenchristen und auch den Ebioniten das Wort Gottes in Christi Mund und das Evangelium von Christo, als dem Messias. Da endlich den Christen überhaupt „das Wort" als „Wort Gottes" (Apok. 1, 1. 9) oder „Wort des Lebens" (1 Joh. 1, 1) nur eine andere Bezeichnung für das Evangelium und seinen Inhalt „Christum" war, so schloß unser Verfasser das Neue und Wichtige, was er gegen die falsche Lehre zu sagen hatte, mit Absicht an diesen vieldeutigen Namen, wie er auch sonst mehrdeutige Worte in seiner Schrift liebt (2, 19 ff. 3, 14; 4, 10. 11. 32 ꝛc.)

Und nun knüpft er in einer für Judenchristen anziehenden Weise mit seiner Rede an das erste und bekannteste Wort des Alten Testaments an, sagt aber als Prophet von Christus aus, was allen Ebionismus in der Wurzel vernichtet. Das Leben und das Licht der Welt ist er von Anfang an, also Gott von Gott und Licht von Licht; und indem Israel ihn verwarf, hat das Volk Gottes nicht nur seinen Messias, sondern die Welt ihren Herrn verworfen. Wer ihn aber aufnahm, der ward dadurch ein Kind Gottes in einem viel höheren Sinn, als in welchem Abrahams Kinder nach dem Fleische sich so nennen konnten. Das konnte aber nicht anders geschehen, als indem das Wort selbst Fleisch ward. Nur so konnte das Geheimniß der göttlichen Liebe zur Welt sich vollziehen, daß Gottes Sohn Fleisch ward und im Fleisch sich in den Tod hingab. Nur dadurch, daß Er das Fleisch annahm, ward es möglich, daß das Fleisch durch den Geist wiedergeboren und Kinder Gottes im wahren Sinn des Wortes geboren werden konnten (1, 12. 13. 14; 3, 5. 6. 14. 15. 16). Indem der Verfasser im Prolog bis hieher gelangt, gebraucht er zum zweiten und letzten Male jenes Wort „der Logos". Wie er sich nämlich zunächst gegen den Ebionismus gewendet hat — sofern ein alexandrinischer Gnostiker den Anfang des Prolog in seinem Sinne deuten konnte —, so wendet er sich jetzt zugleich und vornehmlich gegen den Gnosticismus, dem der Satz „das Wort ward Fleisch" vornehmlich zuwider sein mußte. Aus diesem doppelten Gegensatz allein möchte sich erklären, daß jenes vieldeutige Wort nur an diesen zwei Stellen und sonst nirgend in unserer Schrift vorkommt.

Nur aus dem ernsten und bedeutsamen Gegensatz gegen den Ebionis-

mus erklärt sich ferner die eigenthümliche und befremdliche Hervorhebung des Täufers Johannes und seines Verhältnisses zum Herrn K. 1; 3; 5, 33 ff. Darin offenbarte sich das eigentliche Wesen des Ebionismus, daß er Christum mit Johannes dem Täufer in Eine Linie stellte und dadurch beide in ihrem wahren Wesen verkannte, Christum in arger Weise erniedrigte und den Täufer in verkehrter Weise erhob. Dahin ist die Meinung derer zu berichtigen, welche das Evangelium gegen die Johannesjünger geschrieben glaubten.*) Die Erhabenheit Christi über den Täufer wird von dem letzteren selbst in der klarsten Weise ausgesprochen 3, 22—34. Da bezeichnet derselbe den Herrn als den, der die Braut hat, nämlich die Gemeinde der Gläubigen, sich als den Freund, der bei der Zurüstung zur Hochzeit geholfen hat; er nennt Christum den von oben gekommenen, sich den von der Erde stammenden und von der Erde redenden, ꝛc. Das war eben der Irrthum des Ebionismus, in Christo den von unten stammenden, nur den Sohn David's, nicht aber den Gottessohn, den Herrn Mosis, Davids und des Täufers zu erkennen.

Erniedrigten aber die Ebioniten Christum, so waren sie wiederum geneigt, den Täufer in übler Weise zu erhöhen. Im Gegensatz hiezu steht die Selbsterniedrigung, welche der Täufer an sich vollzieht K. 1, 19 ff. Auf alle Fragen, die ihm eine theokratische Würde zuschreiben, hat der Täufer ein Nein. Und indem er genöthigt wird, etwas Positives von sich auszusagen, läßt er nicht mehr für sich übrig, als „Stimme zu sein eines Rufers in der Wüste: Bereitet den Weg des Herrn". Diese Stimme hat nur einen fremden Inhalt, sie will nur einem Anderen Dienst thun, auf ihn aufmerksam machen, zu ihm hinweisen (1, 35 ff.). Der Evangelist vergißt nicht, hinzuzufügen, daß die Frager von den Phärisäern gesandt waren (1, 24). Wie nämlich die Fragen von den Pharisäern ausgingen, so hat auch die Antwort des Täufers eine besondere Bedeutung für die ganze ebionitische Richtung, die von den Pharisäern herstammte.

Nachdem der Täufer in K. 1 mehreremale darauf hingewiesen hat, daß er mit Wasser taufe, Christus aber mit dem Geist aus der Höhe, läßt der Evangelist in der tiefsinnigen Wundergeschichte des K. 2 den Standpunkt des Alten und des Neuen Testamentes zur Erscheinung kommen. Zum Wasser will der Ebionismus zurück und dafür den Wein des Neuen Testaments mißachten. Wenn endlich diese Richtung für sich in Anspruch nahm, Gottes und seines heiligen Tempels Ehre zu suchen, so zeigt

*) Ueber letztere Ansicht: Credner, Einleitung S. 245.

die Erzählung von der Tempelreinigung, wer in der That vom Eifer um das Haus des Herrn verzehrt wurde, die pharisäischen Eiferer in Israel, oder Christus, der Sohn des Vaters.

Im dritten Kapitel führt uns das Gespräch des Herrn mit Nikodemus in die Tiefe der Frage, um welche sich der Gegensatz des Christenthums zum Ebionismus und Judaismus überhaupt dreht. In Nikodemus, dem Pharisäer, der den Herrn als Lehrer von Gott gesandt anerkennt, und doch in seinem Judaismus beharrt, tritt uns dem Wesen nach der Ebionismus selbst entgegen. Aus den Pharisäern, die gläubig geworden waren und doch nicht ihren Judaismus aufgegeben hatten, war ja die Richtung des Ebionismus erwachsen (A.-G. 15, 5). Nicodemus ist ein Mann, der den Herrn als einen Lehrer anerkennt, den Gott gesendet und durch Wunder beglaubigt hat. Die judaistische Grundanschauung aber bei ihm ist, daß es, um Israel seinem Ziele zuzuführen, nur eines solchen Lehrers bedürfe, wie andrerseits der Israelit nur der rechten Gesetzesauslegung, vielleicht der Gesetzesverbesserung. Es ist die Eine Grundanschauung des Ebionismus, des Pelagianismus, des Kantischen Rationalismus und Moralismus, wonach die moralische Unterweisung den Menschen zu dem mache, was er sein soll, und die Religion wesentlich in solcher Unterweisung und dem ihr entsprechenden Thun bestehe. Dann kann freilich auch Christus nur ein Lehrer der Moral, vielleicht der höchste, gewesen sein. Die christologische Konsequenz dieses Standpunktes, wie sie sich im Ebionismus ergab, ist unvermeidlich.

Der Herr durchschaut das Innere des Nicodemus vollkommen. Darum trifft denn auch sein Wort (3, 3), das scheinbar in keinem logischen Verhältniß zu der Anrede des Pharisäers steht, in den Mittelpunkt der judaistischen Richtung desselben. Nur eine neue Geburt, eine Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Geist ist der Zugang zum Reich Gottes. Nicht ein Thun oder Handeln ist das erste, sondern ein Leiden ist es, das den Menschen geschickt macht, in dies Reich einzutreten.

Ist aber Christus der Mensch, durch den solches geschieht, dann muß er mehr sein, als ein Lehrer von Gott gesandt. Darum wendet sich das Gespräch in seinem zweiten Theile (3, 9 ff.) von der subjectiven Seite (Wiedergeburt) hinüber nach der objectiven. Nicht die Lehre ist der Kern der Mission des Menschensohnes, sondern seine Erhöhung am Kreuz (3, 14). durch welche eine Erlösung, nicht zuerst vom Irrthum, sondern von der Sünde geschieht. Und dazu bedurfte es mehr als eines Lehrers, es bedurfte des Sohnes Gottes selbst, den die Liebe des Vaters zur Welt

in den Tod gab. Von Seiten der Menschheit aber bedarf es des Glaubens an den Herrn, den eingebornen Sohn Gottes, das Licht der Welt (3, 18. 19 ff.).

Richtet sich die Unterredung Christi mit Nikodemus gegen die pharisäische Grundanschauung, welche das Volk abhielt, an den Herrn zu glauben, und die ebionitische Richtung hinderte, wahrhaft christlich zu werden, so wendet sich das im folgenden Kapitel enthaltene Gespräch mit der Samariterin gegen das ebionitische Hangen an der Tradition und die ererbte Gestalt des jüdischen Gottesdienstes. „Nach Jerusalem und dem Tempel blickten die Ebioniten auch nach der Zerstörung wie nach dem Haus Gottes." Darf man das Gespräch des dritten Kapitels mit dem Römer- und Galaterbrief vergleichen, so das des vierten Kapitels mit dem Hebräerbrief. Strenger wird dort, milder hier verfahren. In einem Weibe tritt das Hangen am sichtbaren, altgewohnten Kultus auf, wie eine Schwachheit, die sich nicht zur Stärke der männlichen Vollkommenheit erheben kann.

Wie die Samariterin auf ihrem Berge anbetete, weil daselbst die Väter angebetet hatten (4, 20), so hingen die ebionitischen Judenchristen an Jerusalem und seinem Kultus (vgl. den Hebräerbrief). Der Herr sagt ihr, daß die Zeit gekommen sei, da man weder auf Garizim noch auf Zion anbeten werde, sondern im Geist und in der Wahrheit. Schon hatte sich auch im äußeren Sinne dies Wort erfüllt durch die Zerstörung des Tempels. Dieser vollkommene Gottesdienst aber kann sich nur vollziehen im Glauben an den, der im Stande ist das lebendige Wasser zu geben, das jenen Durst im Menschen stillt ewiglich, von welchem der Psalmist redet, wenn er sagt: „Wie der Hirsch schreiet nach frischem Wasser, also schreiet meine Seele, Gott, nach Dir" (4, 14). Derselbige ist aber nicht nur der Prophet und Messias Israels, sondern der Heiland der Welt (4, 42).

Nach diesen grundlegenden Abschnitten schildern die Kap. 5. 7. 8. 9. den großen Kampf Christi mit den Pharisäern, in welchem vorbildlicherweise der Streit des Christenthums mit dem Ebionismus durchgefochten worden ist. Von der Heilung des Lahmen am Sabbat geht er aus (K. 5). Mit der Frage vom Gesetz begann der Streit des Ebionismus gegen das wahre Christenthum. Indem Christus am Sabbat heilte, erfüllte er, scheinbar das Gesetz brechend, den Willen Gottes in vollkommner Weise (5, 17 ff.); indem die Kirche gegen den Willen der Ebioniten die Heiden ohne Beschneidung aufnahm, vollzog sie durch die Taufe die vollkommne Reinigung und Wiedergeburt, welche die Beschneidung nur vorbildete (vgl. 7,

23; 3, 5, 6). Aber der Angelpunkt jenes wie dieses gewaltigen Kampfes ist die Frage über die Person Christi, so in K. 5; 7; 8. In der großartigen Dialektik dieses Kampfes nun müssen die Pharisäer zu dem Ziele kommen, zu welchem sie gelangen, Christum für einen Lästerer und des Todes würdigen zu erklären, wenn sie sein Zeugniß nicht annehmen wollen, daß er der Sohn Gottes sei. Ist er ein bloser Mensch, so haben die Pharisäer Recht mit ihrer Anklage der Lästerung, „weil er sich Gotte gleich mache" (5, 17, 18), oder weil er sagte: „Ehe Abraham war, bin ich"(8, 58). In dieser Dialektik aber zeigt sich die Konsequenz der Anschauung, von welcher der Ebionismus ausging, daß Jesus ein bloser Mensch sei. Die Ebioniten müssen entweder dahin fortschreiten, wohin die Pharisäer kamen, und Christum zum zweiten Male kreuzigen (vgl. Hebr. 6, 6), oder sie müssen ihn als den anerkennen, als welchen er sich bezeugt hat.

Nachdem wir die unverkennbaren Beziehungen unseres Evangeliums auf den Ebionismus gefunden haben, und zwar in der ersten Hälfte der Schrift, wenden wir uns zu den Spuren, welche die Rücksicht auf den Gnosticismus erkennen lassen. Dieselben sind nicht minder deutlich, als jene. Auch in der ersten Hälfte des Evangeliums lassen sie sich nachweisen, obwohl hier die andere Beziehung weitaus überwiegt. Schon in dem Gespräch des Herrn mit Nikodemus macht das Wort des Herrn: „Es sei denn, daß Einer geboren werde aus dem Wasser und dem Geist, kann er nicht eingehen ins Reich Gottes" den Eindruck, als sei es vom Evangelisten ebenso mit Rücksicht auf die ebionitische als gnostische Richtung aufbewahrt und aufgestellt, da offenbar im ersten Brief des Evangelisten das Sakrament der Taufe und das Element des Wassers gegen die Gnostiker hervorgehoben wird, gegen die das ganze Sendschreiben streitet (1 Joh. 5, 6 ff.). Hier gilt eben, daß der Ebionismus oder Moralismus, welcher das Christenthum zu einem neuen Gesetz macht und die Religion im moralischen Handeln findet, in gleicher Weise die Wiedergeburt und die geheimnißvolle Vereinigung des Menschen mit Gott im Sakrament verleugnen muß, wie dies jene von heidnisch-philosophischen Principien ausgehende Gnosis thut. Die Gnosis läßt die Religion im Erkennen oder in der Philosophie aufgehen; so weist sie gleichfalls jene Geheimnisse ab, welche beharrlich der Erkenntniß spotten.

Unverkennbarer weist das Gespräch des Herrn mit den Galiläern in

der Synagoge zu Kapernaum auf den Gnosticismus hin, besonders wenn man 1 Joh. 5, 6, 7, 8 vergleicht.

Hier hat der Herr nicht einen gesetzesstrengen Pharisäer, sondern eine dem Pharisäismus ferner und dem Heidenthum näher stehende galiläische Volksmenge sich gegenüber. Sie war geneigt, den Herrn zum König zu machen, weil er ihr durch seine Wunder Wohlthaten erwiesen hatte (6, 14, 15), aber sie dachte über das persönliche Verhältniß zu ihm in leichtfertiger profaner Weise (6, 29, 30, 31). Diesen fleischlich gesinnten Leuten gegenüber, die er zuvor durch die wunderbare Speisung gesättigt hatte, bezeugt sich Jesus als das vom Himmel gekommene Brod, welches den geistlichen Hunger des Menschen als der auf Gott hin geschaffenen Kreatur stille. Das geschieht im Glauben an den fleischgewordenen Sohn Gottes. Durch diesen Glauben aber vollzieht sich eine wahre und eigentliche Aneignung der Person Jesu Christi nach seinem ganzen und vollen Wesen, eine unio mystica mit Christo nach Geist und Leib. Wozu auch wäre Christus Mensch geworden, wenn er nicht auf eine durchaus menschliche Weise sich mit den Seinigen vereinigen wollte; strebt doch schon menschliche Liebe nach geistiger wie leiblicher Gemeinschaft mit dem Geliebten. Wem nun Jesus nicht Herr und Gott, Erlöser und Freund der Seele ist, der sträubt sich gegen solche Gemeinschaft; denn sie ist heilig und heiligend, schließt die Sünde aus und drängt auf das Wort des Apostels Paulus hin: „Mit Christo bin ich gekreuzigt worden; so lebe nun nicht mehr ich, Christus lebt in mir" (Gal. 2, 20). Diese stetige geheimnißvolle Vereinigung mit dem fleischgewordenen Christus ist die nothwendige Voraussetzung des Abendmahlsakramentes.

Die Galiläer wollten von ihr nichts wissen; denn ihnen war Jesus nur ein Wunderthäter, der ihren fleischlichen Sinn und daraus hervorgehende Wünsche befriedigen sollte. Die Gnostiker verwarfen gleichermaßen eine solche Gemeinschaft mit dem Herrn, da ihnen Christus nur ein Gegenstand der Erkenntniß und eine nur geistige Potenz war. Auch der spätere Gnosticismus konnte nicht mit Christo in eine sakramentale und leibliche Gemeinschaft treten, weil er die Leiblichkeit Christi für Schein, Christum überhaupt aber nur für ein Denkobject und eine Idee erklärte.*)

Als der Herr den Galiläern erklärt hatte, daß der Glaube an ihn eine solche Gemeinschaft fordere, in welcher ein Essen seines Fleisches und ein Trinken seines Blutes stattfinde, da verließen ihn Viele, welche bisher

*) Vgl. Ignatius: ep. ad Smyrnenses 7.

mit ihm gewandelt waren (6, 66); ertragen konnten solche harte und geheimnißvolle Rede nur die, welche ewiges Leben und ewige Liebe in ihm gespürt hatten und auch in solchen Worten ewige Liebe ahnten (6, 60, 68, 69). Denn die Liebe bedarf nicht voller Erkenntniß. Sollte nicht der Evangelist, indem er jenen Abfall berichtete, an den Abfall der gnostischen Richtung gedacht haben, von der er in seinem ersten Briefe sagt; „sie sind von uns ausgegangen, aber sie waren nicht von uns" (2, 19)? War den Gnostikern Christus nur ein Denkobject, so konnten sie nicht in solche Gemeinschaft mit ihm treten, wie sie Joh. 6 gefordert wird. Und da sie im Sakrament des h. Mahles insonderheit zur Erscheinung kommt: so war die Mißachtung desselben das Zeichen des Abfalles (1 Joh. 5, 6, 7, 8). Im Geist (im Wort), im Wasser und im Blut ist Christus gekommen und kommt er noch; und wer ihn lieb hat, der empfängt ihn darin; denn sein dreifaches Kommen hat nur Ein Ziel.

Wir halten aber hiemit sogleich zusammen, daß der Evangelist mit großem Nachdruck erzählt, wie aus der geöffneten Seite des Gekreuzigten Blut und Wasser geflossen seien (19, 34, 35). Das Wasserbad der Wiedergeburt tauft in den Tod und die Auferstehung Jesu. Sein Blut ist der wahre Trank des ewigen Lebens. Mit seinem Geiste hat er die Jünger angehaucht, damit der Geist der Wahrheit und der Sündenvergebung in ihren Worten sich der Welt mittheile (20, 22, 23). Jene Hervorhebung und Betonung des Leiblichen erklärt sich aus der antignostischen Tendenz des Evangeliums.

Während die folgenden Kapitel 7. 8. 9. den Kampf des Herrn mit dem Pharisäismus und Judaismus enthalten, möchte Kap. 10 eine hierüber hinausgehende allgemeinere Bedeutung zukommen. In dem Gleichniß vom guten Hirten bezeichnet sich Christus als die Thür, durch welche alle Hirten und Lehrer hindurchgehen müssen. Er ist die Offenbarung der Liebe des Vaters, und es kommt Niemand zum Vater, denn durch ihn. Alle aber, die vor Christo aufgetreten sind mit dem Anspruch zu Gott zu führen, sind Diebe und Räuber (10, 8, 9). Alle Männer Gottes, die vor Christo erschienen sind, haben ihre wahre Bedeutung darin, daß sie Propheten sind und von Christo zeugen, (5, 39; 8, 56) also in prophetischer Weise durch Christum, als die Thür, zu der Gemeinde Gottes gegangen sind. Abraham (8, 56) ist der erste, der vornehmste unter ihnen ist der letzte, Johannes der Täufer (1, 19 ff. 3, 27 ff.). Fragt man also, wer jene Diebe und Räuber sind, von denen Christus redet: so kann man nur an Pharisäer und Sadducäer wie auch Essäer, die nachmali-

gen Ebioniten und Gnostiker, denken. Jene meinten nicht durch Christum, sondern durch Gesetz und Tradition und wiederum durch ihre eigne Heiligkeit das Volk zu Gott führen zu können, diese durch ihre heidnische Aufklärung oder mystische Erkenntniß.

Eine Beziehung auf den Gnosticismus müssen wir auch dem 11. Kapitel, der Darstellung der Auferweckung des Lazarus zuschreiben. Galt den sadducäischen Gnostikern das gewaltige Wort des Herrn von der Auferstehung der Todten Matth. 22, 23—33, erhebt sich der Apostel Paulus für dieselbe gegen die korinthischen Gnostiker 1 Korinth. 15, 1—58, so wird auch unserm Kap. diese Beziehung zukommen. Die Vergleichung dieser drei wichtigen Schriftstellen ist aber in hohem Grade geeignet, den Unterschied der drei Stufen des N. T. erkennen zu lassen. An dem Christus, welcher von sich gesagt hat: „Ich bin die Auferstehung und das Leben" (11, 25) hat eine Richtung keinen Antheil, welche zwar christlich zu sein behauptete, aber die Auferstehung leugnete (vgl. 2 Timoth. 2, 18).

Von besonders bedeutsamer Beziehung auf die falsche Gnosis ist aber der größere Abschnitt K. 13—17, welcher die letzten Reden des Herrn an seine Jünger enthält. Dieser Abschnitt bietet der Gemeinde die wahre Gnosis, deren sie bedarf, um jenes Lügengeistes vollkommen Herr zu sein. Daß es eine große Erkenntniß gilt, sagt der Herr an mehreren Orten: 14, 6, 7: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben."— „Wenn Ihr mich erkannt hättet, so würdet ihr auch meinen Vater erkannt haben; und von jetzt an erkennet ihr ihn." 14, 20: „An jenem Tag werdet ihr erkennen, daß ich in meinem Vater und ihr in mir und ich in euch."— Im hohenpriesterlichen Gebet aber faßt Christus zusammen, was er in diesen Reden seinen Jüngern geboten hat und spricht aus: „das ist das ewige Leben, daß sie Dich erkennen den allein wahren Gott und welchen Du gesandt hast Jesum Christum" (17, 3 ff).

Aus welchem Quell nun fließt die Erkenntniß, die unser Evangelium im Gegensatz zu jener falschen Gnosis bietet? Der heilige Geist ist es, der sie giebt, der Geist der Wahrheit, der in alle Wahrheit leitet. Das ist der Geist, der eins ist mit dem Vater und mit Christo, und nur aus dem, was Christi ist, nimmt, um Christum zu verklären. (14, 17. 26; 15, 26; 16, 13, 14, 15.) Er ist das Gegenbild des Geistes der Lüge, der in den Lügenpropheten jener Zeit waltete, die sich die „πνευματικοί" nannten. Diese falschen Propheten nahmen, was sie lehrten, nicht aus Christo und zu Christi Verherrlichung, sondern aus dem Eigenen und zu

eigner Verherrlichung (vgl. 8, 44). Wie verhält sich endlich der Inhalt dieser Reden Christi zu den gnostischen Anschauungen? Das 13. Kap. welches von der Fußwaschung handelt, giebt das Fundament, auf welchem die folgenden Belehrungen ruhen. Nicht aus einem philosophischen Princip und Begriff fließt die christliche Weisheit und Erkenntniß, sondern aus der Thatsache der Offenbarung der unendlichen Liebe Gottes in Christo Jesu (vgl. 3, 16). Die Fußwaschung der Jünger von Seiten des Herrn ist Symbol und Weissagung seiner tiefsten Erniedrigung im Kreuzestod, in welchem er durch sein Blut die Abwaschung aller Sünden an denen vollbracht hat, welche an ihn glauben. Damit aber hat Christus zugleich ein Beispiel hinterlassen, welchem alle nachfolgen sollen, denen solch Heil widerfahren ist: das ist die Liebe und die Aufopferung für die Brüder. Dies letztere nun ist das Thema des ersten Briefs Johannis, welcher es gegen die Gnostiker ausführt. Das Ganze läßt im Gegensatz zum Gnosticismus, welcher die Religion zur Philosophie machen wollte, das absolut ethische Wesen des Christenthums erkennen.

Die folgenden Kapitel 14—17 führen dann die große Thatsache und Wirklichkeit aus, welche man in den Worten zusammenfassen kann: „Der Vater in mir, ich in dem Vater, wie ich in euch und ihr in mir" (14, 10. 11. 20. 23; 15, 1 ff. u. s. w.). Wie Christus aber mit dem Vater Eins ist im h. Geist, so schafft auch dieser, daß Christus und die Seinigen Eins sind. Diese Einheit der Jünger mit Christo soll nun bestehen und bleiben trotz des Hinweggangs des Herrn, soll bleiben in aller Verfolgung der Welt. Sie erweist sich aber durch das Halten seiner Gebote, welche sich in dem Einen, der Liebe, zusammenfassen (13, 34. 35).

Indem so die Liebe Wesen und Inhalt des Christenthums ist, die Liebe des Vaters in Christo und Christi in den Jüngern, und keine Erkenntniß Werth hat, die nicht jene Liebe enthält oder aus ihr fließt, erscheint damit der Gnosticismus in seiner Wurzel vernichtet.

Ueber die Leidensgeschichte bedarf es weiterer Ausführung nicht, da sie für sich selbst spricht. Sie ist in sich die absolute Widerlegung sowohl des Ebionismus als Gnosticismus und zwar dadurch, daß sie den Juden ein Aergerniß, den Heiden eine Thorheit ist. Sie beweist, daß Christus nicht ein weltlicher König ist, wie die Pharisäer wollten, noch auch zuerst ein Prophet oder Lehrer, sei es nun des vollkommnen Gesetzes und der Moral oder der vollkommnen Philosophie und Erkenntniß, sondern der wahre Hohepriester und das Lamm Gottes, welches trägt die Sünden der Welt (1, 29; 19, 36). Wer ihn nicht als solchen annimmt und erkennt,

dem ist er auch nicht der wahre Prophet, noch wird er ihm einst der König des Himmelreichs sein; es gilt zuerst zu erfassen und zu umfassen Christum den Gekreuzigten (1 Korinth. 1, 22—25). Der gnostische Sinn der Heidenwelt, von der Paulus sagt, daß sie „Weisheit suche", spricht hier aus Pilatus in der Frage desselben an Jesus: „was ist Wahrheit?" (18, 38). Im Zeugniß gegen die Gnostiker, die in die Gemeinden von Ephesus und Kleinasien eingedrungen waren, tritt auch die Person des Evangelisten, die sonst sich zu verschleiern liebt, stark und deutlich hervor 19, 34, 35. „Wasser und Blut" d. h. die Sakramente oder auch die Realität der Leiblichkeit Christi am Kreuz und auf dem Altar, das konnten die Gnostiker nicht ertragen. Da tritt der Evangelist als „ὁ ἑωρακὼς etc." persönlich hervor. Wer der ἑωρακὼς ist, konnte in Ephesus und bei den ursprünglichen Lesern des Evangeliums nicht zweifelhaft sein.

Wir können endlich zum Schlusse die Bemerkung machen, daß wie der Prolog des Evangeliums durch seine prophetische Darstellung des ewigen, göttlichen Wesens Jesu Christi, und der ewigen Erhabenheit desselben über alle Männer Gottes, wie Johannes den Täufer, in sonderlichem Gegensatz zu der ebionitischen Herabwürdigung Jesu steht, so das Schlußkapitel des Evangeliums (K. 20) mit dem Schlußwort des Verfassers (20, 31) in dem Gegensatz zu der gnostischen Vergeistigung Christi seine Bedeutung hat. Derselbe Christus, der von seinem geistigen Wiederkommen im Paraklet, im h. Geist geredet hat, ist es, der in diesem Kapitel leibhaftig wiedererscheint mit seinen Wundenmalen und sich als den Auferstandenen seinen Jüngern erweist. (1 Joh. 1, 1.) Bei verschlossenen Thüren tritt er unter sie, erhaben über Raumesschranken, dennoch aber im Leibe, und läßt die Zweifler ihre Finger in seine Seite und die Nägelmale seiner Hände legen, daß sie an seine Auferstehung glauben. In dem Zweifler Thomas erscheint die gnostische Versuchung der apostolischen Gemeinde jener letzten Zeit. Und ihr sind die Worte insonderheit gesagt: „Selig sind die nicht sehen und doch glauben" (20, 29).

Daß ein neuer göttlicher Geist im Christenthum erschienen sei, nahmen auch die Gnostiker an, — wie es denn nicht Strauß und Baur in unsrer Zeit leugnen —, aber daß dieser göttliche Geist sinnlich und leibhaftig in dem Menschen Jesu erschienen und durch Wunder und Zeichen, insonderheit durch die leibhaftige Auferstehung Jesu von den Todten sich erwiesen habe, das läugnen alte und neue Gnostiker.*)

Wider diese wendet sich nun auch vornehmlich das Schlußwort, in

*) Vgl. Strauß: Leben Jesu. 1864. z. B. S. 141.

welchem der Evangelist den Zweck seines Buches ausspricht. Es gilt ihm den Glauben zu wirken: „daß Jesus ist der Christ, der Sohn Gottes"; d. h. daß die geschichtliche, leibhaftige, mit Händen zu tastende Person Jesu (1 Joh. 1, 1) eins ist mit dem ewigen, göttlichen Ich, welches bei Gott war vor Erschaffung der Welt und durch welches die Welt geworden ist. Der Evangelist fügt hinzu, daß der Glaube an diesen Jesus Christus das Leben habe, d. h. weder ein bloses Gesetz oder eine Moral, noch auch ein bloses Wissen oder eine Philosophie, sondern göttliches, ewiges, Geist und Leib umfassendes, den ganzen Menschen wiedergebärendes Leben (3, 3 ff. 5, 25 ff.). Hiemit, wie mit dem Bekenntniß zu dem Sohne Gottes im wesentlichen Sinne des Wortes ist denn zugleich der ebionitische Irrthum abgewiesen.

Mit dieser Darstellung stimmt die älteste Ueberlieferung der Kirche überein. Irenäus advers. haeres. 3, 11, 1 „Hanc fidem annuntians Joannes Domini discipulus, volens per evangelii annuntiationem auferre eum, qui a Cerintho inseminatus erat hominibus, errorem, et multo prius ab his, pui dicuntur Nicolaitae, qui sunt vulsio ejus, quae falso cognominatur scientia, ut confunderet eos" etc. sodann 3, 16, 5 „Non ergo alterum filium hominis novit evangelium, nisi hunc qui ex Maria, qui et passus est; sed neque Christum avolantem ante passionem ab Jesu; sed hunc, qui natus est, Jesum Christum novit Dei filium, et eundem hunc passum resurrexisse, quemadmodum Joannes Domini discipulus confirmat dicens: „Haec autem scripta sunt, ut credatis quoniam Jesus est Filius Dei etc." (20, 31), providens has blasphemas regulas, quae dividunt Dominum, quantum ex ipsis attinet, ex altera et altera substantia dicentes eum factum. Propter quod et in epistola sua sic testificatus est nobis: „Filioli, novissima hora est, et quemadmodum etc. (1 Joh. 2, 18 seq.)"

Tertullian sagt vom Briefe des Johannes (De praescript. haeretic. 33): „In epistola eos maxime antichristos vocat, qui Christum negarent in carne venisse, et qui non putarent Jesum esse filium Dei. Illud Marcion, hoc Ebion vindicavit."

Endlich finden wir bei Hieronymus (catalog. de sript. eccl. c. 9): „novissimus omnium scripsit evangelium, rogatus ab Asiae episcopis, adversus Cerinthum aliosque haereticos et maxime tunc Ebionitarum dogma consurgens."*)

*) Vgl. Credner Einleitung. S. 244.

Neuntes Kapitel:

Der Verfasser.

Es gehört zu den eigenthümlichen Merkmalen des vierten Evangeliums, daß es Widersprüche in sich zur Einheit aufhebt. Die Schrift ist für das nächste Verständniß durch Sprache und Ausdruck die leichteste innerhalb des neutestamentlichen Schriftthums. Auf der anderen Seite ist zugestanden, daß sie in die tiefste Tiefe und höchste Höhe des Christenthums führe. Das Evangelium ist das pneumatische aber auch das sarkische. U. s. w. So darf man vielleicht auch von seinem Verfasser zugleich sagen, er werde durch das Evangelium ebenso sehr enthüllt als verhüllt. Gehen wir zunächst von Thatsachen aus, über die ihrer Natur nach kein Streit sein sollte.

Das Evangelium ist von einem Judenchristen verfaßt und zeigt dies auf eine unwiderlegliche Weise. Wenn daher die Tübinger Schule einen Heidenchristen zum Verfasser gemacht hat, so kennzeichnet sich diese Behauptung als eine Ausgeburt der Tendenzkritik.

Der Verfasser ist vollkommener und unbefangener Kenner hebräischen Wesens, der Festzeiten, der Theologie der Pharisäer (7, 22, 3, 25), der Volksanschauungen (9, 2, 22, 34). Eine Anwendung des alten Testamentes wie die vom Passahlamm auf den Gekreuzigten, dem kein Glied gebrochen werden durfte, kann nur von einem Judenchristen gemacht werden (19, 36). Wie Paulus kennt und betont er die heilsgeschichtliche Bedeutung Israels, des Volkes Gottes (1, 11; 4, 22). Doch wir müssen weiter gehen. Der Evangelist kennzeichnet sich nicht nur als Judenchrist, der auch Hellenist sein könnte, sondern als Hebräer d. h. Palästinenser. Er redet von Gegenden und Orten Palästinas, wie einer, der alles aus gewohnter Anschauung kennt. So schildert er den Jakobsbrunnen (4, 5, 6, 35), Orte Jerusalems (8, 20; 10, 23; 18, 1 ff.). Besonders merkwürdig ist die Angabe 6, 3, daß sich Jesus am See Tiberias auf „den Berg" zurückzieht; vergleicht man Matth. 5, 1; Mk. 3, 13; Lk. 6, 12, so ergibt sich eine eigenthümliche Uebereinstimmung. Es muß am See Tiberias ein Berg liegen, welcher „der Berg" jener Gegend genannt wurde.

Noch bestimmter aber weist auf den palästinischen Ursprung unserer Schrift ihre Sprache hin. Welch ein hebräisches Kolorit hat dieses Griechisch, verglichen mit den Paulusbriefen! Dieser hebräische Charakter zeigt sich indessen weniger in Einzelheiten, als in der ganzen Art der Rede. In jener Beziehung mag man das häufige ἴδε oder ἰδού, υἱὸς τῆς ἀπωλείας (17, 12), oder einen Satz wie 7, 38 beachten. Aecht semitisch ist die Einfachheit, ja Monotonie der johanneischen Sprache; der Verfasser läßt es auf die vielfältigste Wiederholung ankommen; man vergleiche besonders Kap. 17 oder auch 5, 19; 6, 46. Es herrscht im Evangelium vollständiger Mangel an Periodenbau. Die Sätze sind nicht einander untergeordnet und künstlerisch in einander gefügt, sondern nebengeordnet; als Beispiel diene der Prolog, besonders V. 4, 5, 10. Diese Satzbildung nun ist vornehmlich charakteristisch für die hebräische Herkunft des Verfassers. Dazu kommt die Vorliebe desselben für den Parallelismus der Glieder, wie 3, 11; 5, 19, 37; 6, 35, 40, 44, 53, 54, 55, 56; 12, 44, 45 14, 27.

In dieser ächt hebräischen Art ist aber der Verfasser nicht etwa von seinen Quellen abhängig, wie der Evangelist Lukas. Den tiefen Gegensatz der Sprache des Verfassers und seiner Quellen im dritten Evangelium zeigt deutlich das Proömium, verglichen mit dem ersten Abschnitt der Schrift. Ganz anders beim vierten Evangelium. Hier ist der Verfasser durchweg original, wie die Vergleichung des Prolog mit den erzählenden Theilen der Schrift oder auch des Evangeliums und des Briefes zeigt.

Es dürfte vollkommen richtig gefühlt sein, wenn ein Kritiker als Resultat ausspricht: „Die Sprache, in welcher unser Evangelium geschrieben ist, charakterisirt den Verfasser als einen Mann, dem für das, was er in morgenländischer, insbesondere in palästinensischer Sprache, ursprünglich gedacht hatte, die griechische Sprache, nach längerer Vertrautheit mit derselben, zum Mittel der Darstellung gedient hat.“ *)

So finden wir endlich auch die Grundanschauungen unseres Evangelisten in alttestamentlichen Formen und Bildern ausgedrückt. Sogleich der Prolog tritt nach Form und Inhalt neben den grundlegenden Anfang alttestamentlicher Offenbarung. Vom Anfang alles Werdens, von der Schöpfung, vom schaffenden Wort, von Licht und Finsterniß reden beide. Wiederum treten einander gegenüber die höchste Herrlichkeitsoffenbarung Gottes an Mose, von der das Alte Testament zu berichten weiß (Exod. 33), und

*) Credner, Einleitung in das N. T. Th. 1, S 209.

die vollkommene Offenbarung in Christo (Joh. 1, 14, 17, 18). Das Gespräch mit der Samariterin ist beherrscht durch die Erzählungen des Pentateuch von dem Brunnen Jakobs und von dem Wunderwasser Mose's, das Gespräch in der Synagoge zu Kapernaum vom Manna, dem Himmelsbrod. Aber nicht blos der Pentateuch scheint durch die Darstellung des Evangeliums, ebenso die Psalmen. Mehr als die bloße Vorstellung von einem wunderbaren Wasser ist es die Sehnsucht des Psalms, welcher beginnt: Wie ein Hirsch schreiet nach frischem Wasser u. s. w., die das vierte Kapitel des Evangeliums durchzieht. Desgleichen erfüllt sich in der Rede Jesu vom guten Hirten (Joh. 10) der Psalm, der anfängt: der Herr ist mein Hirt.

Daher wird es endlich nicht befremdlich erscheinen, wenn das Evangelium der Evangelien noch in einer besonderen Beziehung zu dem alttestamentlichen Propheten steht, den man den Evangelisten unter den Propheten genannt hat, und dessen Buch das Evangelium des A. T. genannt werden könnte. Diese evangelische Art des Propheten Jesaia steigert sich im zweiten Theile des Buches K. 40 ff., welchen wir nicht dem Verfasser des ersten Theiles zuschreiben können. Gerade zu dem sogenannten Deuterojesaia nun steht unser Evangelium in besonders naher Beziehung.*)

Mit zwei großen Grundanschauungen beginnt Deuterojesaia; und beide treten sogleich im Anfang des Evangeliums auf. Eine Offenbarung der Herrlichkeit Jehovahs steht bevor (Jes. 40, 5); der Evangelist zeigt auf die vollkommene in Christo, dem fleischgewordenen Wort (1, 14). Vom Worte Gottes aber sagt der Prophet, daß es im Unterschied von aller irdischen Herrlichkeit des Fleisches, die wie des Grases Blume verwelkt, in Ewigkeit bestehen bleibt (40, 6—8). Der Evangelist nimmt seinen Ausgang vom Wort, das der Ewigkeit angehörte, dann in der Zeit und im Fleisch erschienen auch das Fleisch ewiger Herrlichkeit theilhaftig gemacht hat (1, 1, 14). Wiederum vereinigt der Evangelist die beiden großen Subjecte, von denen der Prophet redet, nämlich Jehovah, den Erlöser seines Volkes, und den Knecht Jehovahs, den um Andrer Sünden willen leidenden, in dem Einen großen Subject seines Evangeliums, in Christo. Jehovah der Hirte (40, 11; Joh. 10.); der Wasser in der Wüste den Dürstenden schafft 41, 18; 44, 3; 48, 21; 49, 10; Joh. 4, 13, 14; 6, 35; besonders 55, 1 Joh. 7, 37; der die Hungernden sättigt 49, 10

*) Vgl. hiefür Luthardt, das johanneische Evangelium. Abth. 1. S. 63 f.

Joh. 6, 35. Jehovah bringt den seinigen Frieden und Trost: 40, 1; 51, 12; 48, 22; 57, 18—21. Joh. 14, 27; 16, 33; 14, 16.

Vom Knechte Jehovah's aber heißt es: daß er das Licht der Heiden sein werde, um zu öffnen die Augen der Blinden, ein Heil bis zum Ende der Erde: 42, 7; 49, 6, 9; 60, 1; Joh. 8, 12; 9, 1 ff. Der Befreier der Gefangenen 49, 9; Joh. 8, 36. denn er ist von Gott gelehrt, 50, 4, 5; Joh. 5, 30. Endlich aber ist er Gott gehorsam, daß er seinen Rücken und seine Wangen den Mißhandlungen darbietet und das Lamm wird, das fremde Missethat trägt, 50, 6, 53, 4, 5, 6, 7; Joh. 1, 29, 36.

Man hat bemerkt, daß Johannes der Täufer ganz aus dem Propheten Jesaia heraus redet Matth. 3, 3; Joh. 1, 29.*) So hat sich wohl der Jünger des Täufers schon ganz in diesen Propheten versenkt. Und von dem größten Propheten des A. T. haben diese zwei größten Propheten des N. T. ihre Sprache gelernt, der Täufer vorwärtsschauend auf den, der da kommen sollte; Johannes der Evangelist rückwärts schauend auf den erschienenen und in ihm die Erfüllung aller Weissagungen aufzeigend. Um aber dies zu vermögen, muß einer selbst ein Prophet sein.

Aber das Evangelium setzt auch einen Augenzeugen und Apostel als Verfasser voraus.

Unzweifelhaft gehört unsere Schrift einer späteren Zeit an, als die synoptische Evangelienliteratur. Der Verfasser berücksichtigt die letztere in unverkennbarer Weise (3, 24). Insonderheit legt er an einigen Stellen auf die Erzählung des Markusevangeliums Gewicht; wie davon im siebenten Kapitel die Rede war. Wie hätte nun ein Schriftsteller der zweiten oder gar dritten Generation, der doch für einen Augenzeugen, ja Apostel gelten wollte, den Muth gehabt, im Widerspruch mit der als authentisch anerkannten Geschichtsdarstellung der Synoptiker gewissermaßen ein neues „Leben Jesu" zu verfassen? Ein Leben Jesu, das nicht nur eine Reihe von unbekannten Thatsachen enthält, sondern auch Reden Jesu fremden Inhaltes und gänzlich verschiedenartigen Ausdruckes? Ein Leben Jesu, das in einem ganz anderen Zeit- und Ortsrahmen verlauft, als bei den Synoptikern? Wollte ein Mann der späteren Zeit eine neben die Synoptiker tretende Schrift im Sinn und in der Richtung unseres vierten Evangeliums verfassen, so war ja doch sein Zweck, die ihm eigenthümliche Theologie oder Dogmatik in der Kirche zur Anerkennung zu bringen. Es konnte ihm doch

*) Vgl. Keim, Leben Jesu Th. 1. S. 482.

nicht darauf ankommen, nachzuweisen, daß Jesus statt ein Jahr, wie die Synoptiker zu ergeben scheinen, vielmehr drei Jahre gewirkt habe; oder daß er öfter nach Jerusalem gekommen sei, während jene nur von einer Festreise dahin erzählen; oder daß er die Reinigung des Tempels im Anfang seiner Amtswirksamkeit vollbracht habe, statt am Ende, wohin sie die drei Evangelien verlegen. Eine wie unendlich geringe Bedeutung haben alle diese Thatsachen, verglichen mit dem Außerordentlichen, was der Verfasser theils Jesu in den Mund legt theils von ihm selbst aussagt! War es nun, wie doch kein Zweifel sein kann, dem Verfasser um dies Letztere zu thun, wie konnte er die Erreichung seines großen Zweckes durch Hervorhebung jener Kleinigkeiten in Frage stellen? Er mußte vielmehr den Geschichtsrahmen der Synoptiker zu Grunde legen, um das feste Fundament für seinen Neubau zu gewinnen. Und dann mußte er die neuen Ideen, welche er einführen wollte, vielmehr in der Form, welche die Reden Jesu bei den Synoptikern haben, zur Darstellung bringen. Je später nun negative Kritiker die Abfassungszeit unseres Evangeliums ansetzen, eine desto stärkere Beweiskraft hat das ausgeführte Argument.

Läge nun eine solche Unterordnung des Verfassers unter die vorhandenen und anerkannten Geschichtsquellen vor, so dürften wir in der That aus der scheinbaren Sicherheit auf die Schwäche und vorsichtige Klugheit eines Fälschers schließen. Was sehen wir dagegen in unserer Schrift?

Mit dem Muthe eines guten Gewissens, ohne Entschuldigung, ohne Rechtfertigung schreitet der Verfasser ebenso über Zeit- und Ortsrahmen der Synoptiker weit hinaus, wie er neue Persönlichkeiten auftreten, wie er endlich unbesorgt Jesum in seiner, des Verfassers, von den Synoptikern so fern abliegenden Redeweise reden läßt. Wo die Synoptiker ein Mißverständniß zulassen, berichtigt er geradeheraus (3, 24). Auf der anderen Seite ist er weit entfernt, ein Mißverständnis derselben vorauszusetzen, wo dies nur aus einer gänzlich verkehrten und unbegründeten Auffassung dieser Schriften hervorgehen könnte; so die Meinung, daß die Synoptiker nur von einer einjährigen Wirksamkeit oder nur von einer einmaligen Festreise Jesu nach Jerusalem wüßten. Die richtige Auffassung derselben, die damals noch nicht abhanden gekommen war, weiß, daß eine derartige Zeitbestimmung denselben gänzlich fremd ist, daß sie alle nur der Jerusalemischen Leidensgeschichte eine galiläische Wunder- und Lehrwirksamkeit vorausschicken, ohne damit irgend eine Zeitdauer festzusetzen.

Unser Verfasser schreibt, wie einer, der seines Gegenstandes, sowohl

in geschichtlicher wie erkenntnißmäßiger Weise vollkommen Herr ist. Er schreibt als Augenzeuge, er schreibt in apostolischer Auctorität.

In ersterer Beziehung vergleiche man Joh. 1, 14; 19, 26, 35 mit 1 Joh. 1 1, ff. abgesehen von den vielen einzelnen Daten, welche die Anwesenheit des Verfassers entweder voraussetzen oder geradezu ausdrücken.

In letzterer Beziehung liegt nun vor, daß das Evangelium als die Schrift des Apostels Johannes gelten will.

Da ist zunächst folgendes zu beachten. Während von den Aposteln im Evangelium genannt werden: Andreas (1, 41, 45; 6, 8; 12, 22), Philippus (6, 5; 12, 21), Judas Ischarioth (6, 71; 12, 4 ff.; 13, 2, 26, 29; 18, 2, 5), der andere Judas (14, 22), Thomas (11, 16; 14, 5; 20, 24 ff.), endlich Petrus drei und dreißig mal genannt wird, werden die Söhne Zebedäi nicht erwähnt. Dazu tritt ein anderer Umstand. Während das Evangelium die beiden Apostel, welche den Namen Judas führen, sorgfältig unterscheidet (14, 22), den Apostel Thomas mit seinem griechischen Namen einführt (11, 16; 20, 24), endlich den Petrus nie Simon allein nennt, sondern entweder Petrus oder Simon Petrus, tritt der Täufer Johannes niemals mit diesem seinem Prädicat „ὁ βαπτιστής“ auf, wie Matth. 3, 1. Jenes wie dieses verstehen wir vollkommen, wenn Johannes, der Zebedaide, der Verfasser des Evangeliums ist.*)

An ihn, den dritten und jüngsten aus dem engsten Kreis der Jünger Jesu, müssen wir denken, wenn im Evangelium ein Ungenannter hervortritt, dessen Bedeutung nach dem Ende zu wächst. Es sind zwei ungenannte Jünger des Täufers Johannes, welche aufgefordert von ihrem Meister zuerst an Jesum sich anschließen (1, 35, 42). Der eine von ihnen ist Andreas, der hernach seinen Bruder Simon Petrus benachrichtigt; der andere, dessen Name verschwiegen bleibt, und der doch als Augenzeuge berichtet (1, 40), kann nur Johannes der Zebedaide sein, selbst zu dem zweiten Brüderpaar gehörig, welches die Synoptiker unter den ersten Jüngern Jesu nennen.

Dann begegnen wir dem Ungenannten zum zweiten Male am Abend des heiligen Mahles. Da aber erscheint er unter den Jüngern als der, welchen Jesus liebte und der an seiner Brust lag (13, 23, 25). Aus seinem Munde hören wir das einzige Wort, das ihm im Evangelium beigelegt wird, „Herr, wer ist es?“, nämlich der Verräther. Schweigend ist er überall zugegen, so beim Verhöre Jesu im Palast des Hannas (18, 15,

*) Vgl. Credner, Einleitung in das N. T. Th. 1. S. 209 f.

16), unter dem Kreuz (19, 26, 35); ihm wird vom Herrn die Mutter übergeben. Endlich ist er auch mit Petrus zuerst am Grabe des Auferstandenen (20, 2 ff.).

Halten wir nun mit dem, was das Evangelium selbst über seinen Verfasser enthält, zusammen, was die Synoptiker über ihn berichten, so schließt sich wohl am nächsten an den Charakter des Jüngers, den Jesus liebte und der an seiner Brust ruhte, die Erzählung von den Söhnen Zebedäi, welche vom Herrn begehrten, zu seiner Rechten und Linken im Reiche der Herrlichkeit zu sitzen. Wie hätten sie zu dieser Forderung kommen können, wenn Jesus nicht durch sein früheres Verhalten ihnen wenigstens eine scheinbare Berechtigung dazu gegeben hätte. Der Jünger, der an seiner Brust ruhte, konnte nach der Vorstellung, die er vom Reiche der Herrlichkeit damals hatte, mit einem solchen Begehren hervortreten; daher der Herr dasselbe auch nicht hart zurückweist, sondern die Jünger insgesammt, auch die zehen, welche über die beiden Brüder unwillig waren, zurechtweist, wie es unter ihnen als seinen Jüngern hergehen soll (Matth. 20, 20 ff.) Was aber Jesus in diesem Gespräch den Brüdern voraussagt, ist geschehen. Statt des Reiches der Herrlichkeit fand die Kreuzigung auf Golgatha statt, und zur Rechten und Linken Jesu schwebten die beiden Schächer. Aber Johannes hat nach seinem eigenen Zeugniß unter dem Kreuze stehend den Kelch getrunken, den Christus trinken mußte; und Jakobus ist ihm als erster Blutzeuge unter den Zwölfen nachgefolgt (A. G. 12, 2). Schreiten wir von hier auf das früheste Zeugniß der Synoptiker zurück, welches uns über das eigenthümliche Wesen dieses Apostels Aufschluß gibt. Es ist die Nachricht des Markusevangeliums, das überhaupt in einem besonderen Verhältniß zum vierten Evangelium steht, daß Jesus dreien seiner Jünger Namen beigelegt habe, nämlich dem Simon den Namen Petrus und den Söhnen Zebedäi den Namen „Boanerges," d. h. „Donnersöhne" (*υἱοὶ βροντῆς* Mk. 3, 17). Zunächst steht diese Thatsache in der Reihe der anderen, welche zeigen, daß Johannes dem Kreise der drei Jünger angehörte, welche unter den Zwölfen in einem besonderen Verhältniß zu Jesu gestanden haben (vgl. Mk. 5, 37; 9, 2; 13, 3; 14, 33). Aber wir müssen doch dieser Namengebung Jesu zugleich entnehmen, daß hiemit in ähnlicher Weise wie bei Petrus die Bedeutung der beiden Brüder und eine Weissagung über ihre Zukunft ausgesprochen sei. Der Feuergeist der Liebe zum Herrn spricht sich in der Bitte der Brüder an Jesum aus, auf die Samariter,

die ihn nicht aufnehmen wollten, Feuer vom Himmel fallen lassen zu dürfen, wie einst Elias gethan (Lk. 9, 54). Die eifersüchtige Liebe zu Christus, die keine Halbheit dulden mag, legt dem Johannes die Worte in den Mund: „Meister wir sahen Einen in Deinem Namen Dämonen austreiben, der uns nicht nachfolgt; und wir wehrten ihm, weil er uns nicht nachfolgt“ (Mk. 9, 38).

In dem allen war noch Eifergeist, der nicht aus der wahren Erkenntniß Gottes und Christi stammte (vgl. Röm. 10, 2); wie denn Jesus jener Forderung bezüglich der Samariter gegenüber die Söhne Zebedäi mit den Worten schilt: „Wisset ihr nicht, wes Geistes ihr seid?“ Aber wir erkennen zugleich, wie die Namengebung Jesu nicht nur die natürliche Beschaffenheit der Brüder ausdrückt, sondern auch die Weissagung, was sie dereinst der Gemeinde Gottes sein werden, wenn ihr natürliches Wesen ganz und gar vom Geiste Jesu durchglüht worden. Mit gewaltiger Stimme muß Jakobus den Gekreuzigten dem Judenvolk in die Seele gerufen haben, sodaß sein Tod ihnen sonderlich angenehm war (A.-G. 12, 3). Von Johannes können wir mehr sagen. Es erweist sich aber an ihm wie an Petrus die Weissagung Jesu gerade durch ihre Paradoxie als eine ächte. Simon Petrus, der Mund der Apostel, der rasche, unruhige in Wort und That soll die stille, unsichtbare Grundlage des Hauses Gottes legen und selbst sein. Die Söhne Zebedäi, die bei Leibesleben des Herrn in Wort und That zurückgezogenen, sollen in diesem Hause die Donnerstimme Gottes reden. An Jakobus, des getödteten, Stelle hat sich Christus den Paulus berufen, den Sohn des Donners, auf dem Wege nach Damaskus (A.-G. 9, 3, 4). Johannes aber, der schweigsame, hat die Stimme Gottes ausgeredet als letztes Wort Gottes an seine Kirche in den Schriften, die nach seinem Namen genannt sind. Keiner der Apostel ist in dem Sinne Prophet des Neuen Testamentes, wie Johannes und insofern „Donnerssohn“ (Joh. 12, 28, 29). Vielleicht ist es nicht zufällig, daß das Wort „Donner“ (βροντή) außer an jener Markusstelle nur noch im johanneischen Evangelium und in der Apokalypse vorkommt.

Wie Johannes auf jene Samariter Feuer vom Himmel fallen lassen wollte, so hat er in seinem Evangelium wie im Briefe die Blitze des Geistes gegen die Samariter des Christenthums leuchten lassen, gegen die Häretiker, die Judenthum oder Heidenthum mit dem Christenthum vermischten. Jetzt ist jene eifersüchtige Liebe berechtigt, die keine Halbheit dulden kann und einst jenem halben Jünger Jesu wehren wollte (Mk. 9, 38). Jetzt handelt es sich um Wahrheit und Lüge, um Christus und Antichristus.

Da stellt er den Kanon auf, nach welchem die Geister geprüft werden sollen, ob sie aus Gott sind: „jeder Geist, der bekennt, daß Jesus Christus im Fleisch gekommen sei, der ist aus Gott; und jeder Geist, der nicht den Jesus bekennt, der ist nicht aus Gott; und das ist das Wesen des Antichrist, von dessen Kommen ihr gehört habt, und jetzt schon ist es in der Welt." (1 Joh. 4, 2, 3). So tritt der Brief auf gegen eine Richtung, die wohl in Christo göttliche Wahrheit und göttliche Ideen anerkennen wollte, nicht aber, daß der empirische Jesus in der That der fleischgewordene Gottessohn sei; und dies dem Glauben zu beweisen, ist auch die Absicht des Evangeliums (20, 31).

Mit gleicher Entschiedenheit wendet sich das Evangelium gegen einen Halbglauben der Galiläer, der wohl Jesum zum König von Israel salben möchte, aber nichts von der geheimnißvollen Vereinigung mit Christo wissen will, ohne die der Glaube nicht sein kann und die bis zur Gemeinschaft des Fleisches und Blutes sich erstreckt (Joh. 6, 15 ff.). Desgleichen gegen den Halbglauben des Pharisäers Nikodemus, der der Meinung ist, es genüge, Jesum als einen Lehrer von Gott gesendet und durch Wunder beglaubigt anzuerkennen (Joh. 3, 3 ff.).

Wie sollten wir endlich den schroffen Gegensatz gegen das feindselige Judenthum befremlich finden, der sich durch das ganze Evangelium hindurch zieht! Lange hat die Feuerseele des Johannes den Unglauben seines Volkes ertragen; wird er doch wie Paulus den Eifer um Gott, der ihn selbst beseelte, auch in seinen ungläubigen Volksgenossen noch anerkannt haben (Röm. 10, 2). Er hat die Kreuzigung des Herrn erlebt und dann die Tödtung seines Bruders, mit der ein Herodes sich die Gunst des Volkes erkaufte. Dennoch hielt er in Jerusalem aus; wir sehen ihn nach Galat. 2, 9 neben Petrus, dem Apostelhaupt, und Jakobus, dem Bischof der Gemeinde, als Hauptsäule der Judenchristenheit in Jerusalem (vgl. Apg. 3, 1 ff. 4, 13 ff. 8, 14). Johannes hatte nicht den Beruf der Heidenmission; er mußte in seinem Volke ausharren, bis die Entscheidung kam. Solche Gluthnaturen harren mit der Geduld und der Konsequenz der Liebe bis zum äußersten Ende. Was wars denn, das den Petrus veranlaßte, vor der Zeit Jerusalem und das jüdische Land zu verlassen und in den Mittelpunct der Heidenchristenheit zu gehen, nach Antiochia, um daselbst sich als zu schwach und als schwankend zu beweisen (Gal. 2, 11 ff.)? Wars denn nicht vielleicht auch ein allzurasches Zufahren ohne Beruf dazu, wie er sich in den Hof des Hohenpriesters Hannas drängte, um dann zu verleugnen (Joh. 18, 15 ff.)?

Johannes harrte in Jerusalem aus, bis der Herr ihn hinausgehen hieß. Endlich vollzog sich die Konsequenz des jüdischen Unglaubens. Israel nach dem Fleisch wollte mit den Waffen in der Hand Jehovah zwingen, die Freiheit und das Reich der Herrrlichkeit zu geben, wie es die messianische Zeit, welche ohne Zweifel da war, ihnen nach ihrer Meinung bringen mußte. Als nun der Herr das Gericht über Jerusalem vollzog, das er den vier Jüngern und unter ihnen dem Johannes einst vom Oelberg gezeigt hatte (Mk. 13, 3), als das Feuer vom Himmel, das Johannes einst über das Samariterdorf hatte fallen lassen wollen, nun über die heilige Stadt gekommen war, während die Samariter und dann die Heiden das Evangelium gläubig annahmen (AG. 8, 14; Joh. 4, 4 ff.), da vollzog sich auch im Geiste des Johannes die Scheidung von seinem Volke, die sich in dem wahren Jünger Jesu vollziehen mußte. Was aber in diesem Feuergeiste, der keine Halbheit kannte, geschah, das geschah auch auf eine absolute Weise (im Sprachgebrauch des Evangeliums: ἀληθινῶς). Das Gericht, das Gott mit Feuer und Schwert an Jerusalem vollstreckte, das mußte Johannes als ein Prophet im Geiste vollziehen. Im Unglauben der Juden, dessen Wurzel die pharisäische Gesinnung ist, fand schon principiellerweise das innere Gericht statt, das seine sichtbare Darstellung im Endgericht über Jerusalem oder auch im jüngsten Gericht findet. Jenes Gericht im Geist zeigt das Evangelium; sein Inhalt faßt sich in den Worten Jesu an Nikodemus, den Pharisäer zusammen: „Wer an den Sohn glaubt, der wird nicht gerichtet; wer aber nicht glaubt, der ist schon gerichtet, weil er nicht geglaubt hat an den Namen des eingebornen Sohnes Gottes. Das aber ist das Gericht, daß das Licht in die Welt gekommen ist und die Menschen liebten die Finsterniß mehr als das Licht; denn ihre Werke waren böse“ (3, 18, 19).

Als solche, welche sich innerlich gegen das Licht entschieden und dadurch vom Lichte geschieden haben, faßt der Evangelist die Gegner Jesu unter dem Namen „die Juden“ zusammen. Wohl weiß er, daß es verschiedene Richtungen in Israel gab, die nicht in gleicher Weise zu Jesu sich verhalten konnten, eine schwankende Menge, Pharisäer und Sadducäer; aber nun nachdem sich das Gericht auch äußerlich vollzogen hat, nachdem vorher schon in Israel die eine bestimmte Richtung des Pharisäismus das ganze ungläubige Volk durchdrungen und entschieden hatte, da kam es dem Apostel, der diese ganze Entwickelung mit erlebt und mit erfahren hatte, nur noch auf die principielle Schilderung dieses Einen Sauerteigs an, der die ganze Masse durchdrungen hatte. „Die Juden“ sind das Volk, das

sich auf sich selbst stellt, das sich im Gegensatz zu denen, die nach Christo dem von oben gekommenen sich nennen, vielmehr nach seinem natürlichen Namen nennt, in diesem seinem natürlichen Wesen verharren und sich nicht erlösen lassen will. Es ist das sich in sich selbst verstockende und darum auch von Gott verstockte Volk. Aber es ist auch das schon von Gott gerichtete und mit einer Strafe gestrafte Volk, die mit der von Sodom und Gomorrha verglichen werden kann. Dieser Strafe muß denn auch die Schuld entsprechen. Der Grad des Eifers, mit dem sich der Apostel in das Wesen und die Tiefe dieser Schuld versenkt, läßt auf den Grad der Liebe schließen, mit der er einst sein Volk geliebt hat. Denn was konnte es für ein glühendes judenchristliches Herz nach der Zerstörung Jerusalems wichtigeres, ja eigentlich versöhnenderes geben, als sich selbst und allen, die Jerusalem liebten, die Größe der Schuld zu beweisen, die ein so furchtbares Strafgericht forderte. Was er einst vom Herrn begehrte, Antheil zu haben an seinem Gericht (Matth. 20, 21); und was Jesus selbst für das jüngste Gericht seinen Zwölfen verheißen hatte, nämlich zu richten die zwölf Stämme Israels (19, 28), das hat der Apostel in seinem Evangelium geistiger Weise schon vollzogen. Dies alles aber will besagen, daß nur der ein solches Gericht zu halten im Stande und berechtigt ist, der vorher Israel das Heil angeboten hat. Darum ist Jesus der Erlöser und Richter zugleich, und seine Apostel die Boten des Heils wie die Verkündiger des Gerichts. Ein Apostel der Beschneidung ist es, der dies Evangelium des Gerichtes über die Beschneidung verfaßt hat.

Dennoch dürfen wir nicht annehmen, der Apostel sei in seiner Darstellung lediglich durch persönliche Erinnerung geleitet gewesen und es gelte im Evangelium nur eine Rechtfertigung des über Israel ergangenen Strafgerichts. Vielmehr hängt jene Vergangenheit nahe genug mit der Gegenwart des Evangeliums zusammen. Noch gab es ein ungläubiges Volk Israel, noch waren „die Juden" da. Aber das Evangelium ist kein Missionsevangelium. Dagegen war in der christlichen Kirche der judaistische Sauerteig noch wirksam, mochte derselbe nun als reiner Ebionismus oder im essäischen Gnosticismus auftreten. Und so richtet denn der Evangelist nicht eine abgethane und vernichtete Potenz, sondern eine Art, welche nur ihre Erscheinung wechselt, dem Wesen nach aber immer wieder hervortritt, weil sie im natürlichen Menschen begründet ist. Man sehe nur das Bild des Pharisäers Nikodemus an, wie in ihm der Rationalismus und Moralismus verkörpert erscheint, daher Luther ein Recht hatte, in ihm den

Pelagianismus seiner Zeit wiederzufinden, wie wir den Rationalismus des letzten Jahrhunderts.

So gewiß es sich nun einerseits herausstellt, daß der Verfasser, der mit solcher Wärme jene Kämpfe zwischen dem Judenthum und Christus schildert, wie sie Joh. 5—9 enthalten, ein Jünger Jesu gewesen sein muß, der einst persönlich mit ganzer Seele dabei betheiligt war, so gewiß ist doch andererseits, daß diese Kämpfe selbst wie auch die Fortsetzung derselben bis zur Zerstörung der Stadt Jerusalem längst hinter ihm lagen. Wohl kommt das Heil von den Juden; aber man betet nicht mehr in Jerusalem an (4, 21). Es gilt nicht mehr die Frage vom Gesetz, wie sie die ersten Zeiten der Christenheit bewegte. Wie von einer ausgefochtenen Streitsache klingt das Wort 1, 17: „das Gesetz ward durch Mose gegeben, die Gnade und die Wahrheit erschien durch Jesum Christum."

Und ein anderes Element, als jene ursprünglichen Erlebnisse, hat noch zur Entstehung unseres Evangeliums mitgewirkt. Der Verfasser steht nicht mehr auf dem Boden des heiligen Landes, er ist in die Heidenchristenheit übergegangen. Und mit derselben Gluth und Entschiedenheit, mit der der jugendliche Apostel sich in die Kämpfe des aus dem Judenthum sich hervorringenden Christenthums gestellt hatte, wird er sich nun an den großen Fragen des in die Heidenwelt verpflanzten betheiligt haben. So hat sich der Hebräer der griechischen Sprache der Art bemächtigt, daß sie, ohne seinen Ursprung zu verleugnen, in wunderbarer Klarheit und Durchsichtigkeit seine Gedanken in Erscheinung treten läßt. Aber wie tief auch trifft er das Wesen des zum Ende sinkenden Heidenthums, wenn er von Pilatus die Frage an Jesus berichtet: Was ist Wahrheit? (18, 38). Das ist ja das Wesen des von Gott abgefallenen Heidenthums, daß ihm zuletzt die Möglichkeit entschwindet, Wahrheit zu erlangen; und zwar geschieht das, je höher die Bildung und die Wissenschaft steigt. Die Wissenschaft des Heidenthums muß dazu führen, die relativen und mit Irrthum vermischten Wahrheiten der natürlichen Menschheit zu vernichten, statt sie zu bereichern und zu reinigen; und das Ende ist die vollkommene Verzweiflung, Wahrheit zu erlangen. Wie trifft der Evangelist das Heidenthum ins Herz, wenn er dieser vollkommenen Hülfslosigkeit mit vollkommener Gewißheit den König der Wahrheit gegenüberstellt (18, 37; 14, 6)!

In großartiger Weise hat sich der Evangelist den Sprachgebrauch griechischer Weisheit bezüglich des Wortes „κόσμος" angeeignet. Das Wort findet sich über siebzigmal im Evangelium. Kein Wort aber ist so bezeichnend für die höchste Stufe des griechischen und damit allen Heiden-

thums, als dieses. Haben es doch eigentlich die Weisen Griechenlands erfunden.*) Kein Wort aber drückt auch so gewaltig die Lüge des Heidenthums aus. Ist die Welt wirklich ein großes Kunstwerk, ganz und gar Harmonie und Vollkommenheit in sich selber, woher so viel Noth und Tod und Disharmonie in ihr und woher die Religion selbst, welche doch nichts anderes als Heimweh nach einer anderen Welt und ein Fragen nach Gott über diese Welt hinaus? Das wäre in der That der Triumph des Heidenthums, die Welt als einen Kosmos philosophisch nachzuweisen und künstlerisch wie ethisch zu entwickeln. Ist aber die Welt ein Kosmos, wenn auch nur ein werdender, so ist damit schon die andere hellenische Anschauung gegeben, daß die Seele eine Harmonie sei. Wie der Makrokosmos, so der Mikrokosmos. Beide als Harmonie nachzuweisen, danach strebt die natürliche Menschheit und belügt sich fortwährend und unablässig, daß sie dies Ziel noch erreichen werde. Dem gegenüber kennt das Evangelium die Welt, die in sich selbst ruht, als eine Welt, die weder das Leben noch das Licht und die Wahrheit hat noch auch den Weg dazu weiß. Sie ist in Finsterniß und weiß nicht, wohin sie fährt (12, 35). Nur das Eine weiß sie, daß sie vom Leben zum Tode kommt. Denn der Fürst dieser Welt ist der Lügner und Mörder von Anbeginn (14, 30; 8, 44). Alles Leben ist durch ihn zur Lüge geworden und hält nicht, was es verspricht. Heute blüht es und ist morgen schon verwelkt.

So sollte man nun denken, daß die Welt ihren Erlöser, der das Leben und das Licht ihr bringt, mit offnen Armen aufnehmen würde. Doch im Gegentheil: die Kinder dieser Welt, die ganz die Art des Fürsten dieser Welt angenommen haben, hassen das Licht, das ihre Finsterniß erleuchtet. Und der Grund ist: daß jeder der das Schlechte thut das Licht hasset und nicht zu dem Licht kommt, damit seine Werke nicht gestraft werden. So ist das das Gericht, daß das Licht in die Welt kam und die Menschen die Finsterniß mehr liebten als das Licht, weil ihre Werke böse waren (3, 19, 20).

So ist die Welt das gerade Gegentheil von dem, was ihre Philosophen als ihr Wesen nachweisen wollen, nämlich Schönheit, Klarheit und Harmonie. Sie ist Finsterniß, denn sie kennt sich selbst nicht und weiß

*) „*Φασὶν οἱ σοφοὶ καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιότητα, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν.*“ Plat. Gorg. „Quem *κόσμον* Graeci nomine ornamenti adpellaverunt, eum nos a perfecta absolutaque elegantia mundum.“ Plin. hist. nat. 2, 3.

nicht ihr Wesen noch ihr Ziel. Sie ist durch den Tod Disharmonie, Schmerz und Wehklage, wie des Todes Vollendung die Verwesung ist (11, 33. 35. 39). Sie ist endlich Bosheit und Sünde, und das ist die Wurzel und der Stachel alles Uebels wie aller Disharmonie. Das ist auch der Grund, weshalb sie sich nicht als Finsterniß und Tod erkennen will noch kann. —

Die Welt steht in Knechtschaft der Sünde und in der Gewalt des Lügners. Darum kann sie die Wahrheit nicht erkennen, weil die Wahrheit zugleich vom Irrthum wie von der Sünde frei macht, und Niemand des Irrthums ledig wird, er lasse sich denn auch von der Sündenknechtschaft befreien (8, 32. 34). So steht es um die Welt, so viel sie auch sich um die Erkenntniß der Wahrheit bemüht. Die da offen eingestehen, was es um den Erfolg dieses Mühens sei, das sind nicht die Philosophen, sondern die weltverständigen Männer, wie Pontius Pilatus. Es ist die letzte Stelle, an der das im Evangelium so häufig vorkommende Wort „Wahrheit" sich findet (18, 38). Die Frage des Pilatus: „Was ist Wahrheit?" ist das letzte müde und resignirte Wort der antiken Welt, welche an der Erkenntniß der Wahrheit verzweifelt.

Man könnte meinen, das Evangelium sei und wolle nichts anderes sein, als die Antwort auf diese Frage. Doch dann müßte man vielmehr im Sinn des Evangeliums sagen, die Antwort lautet: Jesus Christus persönlich ist die Wahrheit; wie er denn von sich sagt: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben (14, 6). Und in der That will das Evangelium einer Welt, die in sich Tod und Finsterniß und Lüge ist, Jesum Christum als Leben, Licht und Wahrheit gegenüberstellen.

Was thut denn nun unser Evangelist, wenn wir sein Geschäft an der Welt zusammenfassen wollen? Er richtet die Welt und zwar jüdische wie heidnische gleichermaßen. Er tritt mit dem Lichte des heiligen Geistes, als des Geistes der Wahrheit an sie heran und erleuchtet ihre Finsterniß, zieht ihre bösen Werke ans Licht, entblößt und enthüllt ihre Lüge und ihren Tod. Er thut wirklich, was Jesus im Evangelium von dem Paraklet sagt (16, 8 ff.). „Er wird die Welt strafen um Sünde und um Gerechtigkeit und um Gericht". Um Sünde straft er die Welt, nicht indem er die einzelnen Sünden in das Licht der göttlichen Heiligkeit stellt, sondern indem er die Eine große und absolute Sünde ihnen vor Augen hält, welche macht, daß ihnen alle ihre Sünden nicht vergeben werden können, das ist die Sünde des Unglaubens an den Sohn Gottes (15, 22).

Und weiter zeigt er ihnen, daß Jesus, den sie als den ungerechten verdammt haben, um seiner Gerechtigkeit willen vom Vater erhöht und mit ewiger Herrlichkeit begabt worden ist.

Und endlich hält er ihnen vor, daß die alte sündige Weltentwickelung von jetzt an ein Ende hat; daß der Fürst dieser Welt gerichtet ist, daß er hinausgeworfen werden und daß der am Kreuz erhöhte Christus die Menschheit in ihrer Ganzheit nach sich ziehen wird (12, 31. 32).

O welche göttliche Ironie! Die Welt hat ihn gerichtet und wie einen Unreinen und Verfluchten von sich ausgestoßen und am Kreuz von der Erde hinausgehoben. Und wie beweist sich das göttliche Wesen in ihm? Dadurch, daß er die Welt dahin bringt, sich selbst zu richten und zu verdammen und von sich selbst hinwegzublicken auf den Gekreuzigten hin und in ihm Gerechtigkeit und Frieden zu finden. Und dies alles schaut der Evangelist mit der Gewißheit eines Propheten. Denn wie ihm der feindliche Hohepriester Kaiphas zum Propheten wird mit seinem Wort: „Es ist besser, daß Ein Mensch sterbe für das Volk, als daß die ganze Nation zu Grunde gehe" (11, 50), so werden die Pharisäer in ihrem Hasse zu Propheten. Indem sie nämlich die Menge des Volkes bei seinem Einzug in Jerusalem ihm folgen sehen, sagen sie sich in ihrem Aerger: siehe die Welt lauft ihm nach. Und zur Bestätigung dieser Weissagung fügt der Evangelist die Erzählung hinzu, wie die hellenischen Proselyten Jesum zu sehen wünschen, und wie Jesus darin den Anfang seiner Verherrlichung im Glauben der heidnischen Welt erblickt (12, 19 ff.).

Indem der Evangelist dieses Geschäft des Richtens an der sündigen Welt in seinem Evangelium vollzieht, beweist er sich als einen Propheten. Denn er bringt das Verborgene ihres Herzens ans Licht und deckt ihre Finsterniß auf. Er thut an ihr in der That in principieller und absoluter Weise, was Paulus von den Propheten in der Gemeinde sagt. Es wird ein Ungläubiger oder Nichtchrist von ihnen gestraft (ἐλέγχεται) und erforscht, das Verborgene seines Herzens offenbart; sodaß er auf sein Angesicht fällt und Gott anbetet und bekennt, daß Gott wirklich durch jene Propheten redet (1 Kor. 14, 24, 25).

Fragen wir endlich, wo und unter welchen Verhältnissen der Verfasser dieses Evangelium des Gerichts geschrieben habe. Die Ueberlieferung nennt in einstimmiger und verbürgter Weise Ephesus in Kleinasien als Aufenthalt des Apostels Johannes und Ort der Abfassung. „Ἔπειτα (nach den Synoptikern) Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆ-

θος αὐτοῦ ἀναπεσών, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων." *)

Wir dürfen behaupten, daß Ephesus und seine Umgebung nach der Zerstörung Jerusalems einer der bedeutendsten Brennpunkte religiösen Lebens jener Zeit war. Denn während Rom und Griechenland zwar in politischer und intellectueller Beziehung weit voranstanden, trat daselbst das religiöse Leben des Orients mehr zurück. Dagegen vereinigte Ephesus ähnlich wie Alexandrien die Religionen des Orients mit der hellenischen Kultur. Auf die philosophische Bildung und die darin gegebenen Versuchungen der Christenheit ließ uns der Epheserbrief schließen. Wiederum zeigte der Kolosserbrief die ersten Anfänge einer judenchristlichen Gnosis, die dem Essenismus entstammte. Neben der hellenischen Aufklärung fand sich weiter der ächt orientalische Kult und Aberglaube; die Verehrung der ephesischen Artemis und die ephesischen Zauberbücher (Ephesia grammata A.-G. 19, 13 ff.).

Endlich bestand daselbst neben der Christengemeinde eine sehr zahlreiche Judenschaft.

In dieser Stadt nun hatte nach des Petrus und Paulus Tode der angesehenste und endlich auch der letzte der Apostel seinen Sitz aufgeschlagen. Welch hohe Verehrung er hier genoß, ergibt sich aus mehreren Nachrichten. Die älteste ist das ein und zwanzigste Kapitel des Evangeliums, welches als ein Nachtrag zu dem mit 20, 31 geschlossenen Werke und zwar nicht vom Verfasser selbst, sondern von den Presbytern der ephesinischen Gemeinde hinzugefügt worden ist. Daß dieses Kapitel nicht vom Evangelisten geschrieben sein kann, sagt V. 24 deutlich: „Dieses ist der Jünger der von diesen Dingen zeugt und dieses geschrieben hat, und wir wissen, daß sein Zeugniß wahr ist" (vgl. V. 20). So können sich nur die Schüler eben des Apostels ausdrücken. Es ward aber das Kapitel angefügt, wie V. 23 deutlich zeigt, um die Unrichtigkeit der in der Christenheit verbreiteten Erzählung zu zeigen, daß jener Jünger nicht sterbe. Offenbar ward das Kapitel erst nach dem Tode des Evangelisten angefügt. Trotz dieser authentischen Correctur erhielt sich jene Meinung, daß Johannes nur scheintodt sei und vielmehr schlafe.**)

Dies alles setzt die begründete Ueberzeugung voraus, daß es um den Apostel Johannes unter den Jüngern etwas ganz besonderes sein müsse.

*) Irenaeus: advers. Haer. 3, 1. Euseb. h. e. 5, 8.

**) Vgl. Credner, Einleitung Theil I S. 220.

Man wußte, daß er allein an Jesu Brust geruht habe. So schloß man denn aus einem Worte Jesu, der sich im Evangelium als das wahrhaftige Leben darstellt, daß dieses Leben in Johannes der Art übergeströmt sei, daß er nicht sterben könne, sondern die Wiederkunft des Herrn erlebe (21, 20. 23). Die Presbyter aber und Genossen des Apostels hielten für ihre Pflicht, diesen Wahn zu widerlegen, zugleich aber auch ein Zeugniß für das Evangelium und seinen ungenannten Verfasser abzulegen, wie es 21, 24 enthält. Der letzte Vers (25), welcher schon durch seinen Inhalt Anstoß erregt, ist endlich durch Tischendorf (Editio octava) mit Rücksicht auf die bedeutendsten kritischen Autoritäten aus dem Text getilgt worden.

Dieselben Presbyter und Genossen des Apostels sind aber auch nach einer alten und glaubwürdigen Nachricht an der Abfassung unseres Evangeliums betheiligt gewesen. Denn im sogenannten Kanon des Muratori heißt es: „Quarti evangeliorum (sc: auctor) Johannes ex discipulis. Cohortantibus condiscipulis et episcopis suis dixit: conjejunate mihi hodie triduo et quid cuique fuerit revelatum, alterutrum nobis enarremus. Eadem nocte revelatum Andreae ex apostolis, ut recognoscentibus cunctis Johannes suo nomine cuncta describeret.“ *)

Wir entnehmen dieser Nachricht die beiden Punkte, daß Johannes nicht ohne Betheiligung seiner Umgebung und wiederum nicht ohne Offenbarung sein Evangelium verfaßt hat. Beide Momente treten uns nun auch in einer Ueberlieferung der ältesten Presbyter entgegen, welche Clemens von Alexandrien aufbewahrt hat.

„*Τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον συνιδόντα, ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον.*“**) Desgleichen schreibt Hieronymus auf Grund der Tradition: „Ecclesiastica narrat historia, quum a fratribus cogeretur ut scriberet, ita facturum se respondisse, si indicto jejunio in commune omnes Deum precarentur: quo expleto, revelatione saturatus, in illud prooemium caelo veniens eructavit: In principio erat verbum etc.“ ***)

Wieder erfahren wir hier, daß es eine besondere Geisteswirkung gewesen sei, durch die das Evangelium zu Stande kam, und das andere,

*) Credner, Geschichte des Neutestamentlichen Kanon, herausg. von Volkmar 1860. S. 153, 154.

**) Eusebius, K.-G. 11, 14. 7.

***) Prooemium in Matthaeum; vgl. Catalogus de vir. ill. c. 9. Credner, Einl. Theil I. S. 237.

daß die Umgebung den Apostel dazu bestimmt habe. Fragt man aber weiter, was die Umgebung zu dieser Aufforderung veranlaßt habe, so gibt Hieronymus auf Grund der Tradition die richtige und genügende Antwort: „Joannes quum esset in Asia et jam tunc haereticorum semina pullularent — — coactus est ab omnibus pene tunc Asiae episcopis et multarum ecclesiarum legationibus, de divinitate Salvatoris altius scribere.“ *) —

Die Ueberlieferung hierüber aber geht bis auf Irenäus und Polykarpus zurück. Der letztere wendet sich gegen die Gnostiker mit einem Worte des ersten Johannesbriefs. Der andere führt die Gnostiker geradezu als die Veranlassung der Abfassung des vierten Evangeliums an.**)

So mußte denn ähnlich, wie der Heidenapostel Paulus aus der Heidenwelt nach Jerusalem geführt worden war, dieser letzte der Apostel aus Jerusalem in einen Mittelpunkt der Heidenwelt geführt werden. Wie Paulus in Jerusalem den Pharisäismus, so mußte Johannes in Ephesus das Heidenthum kennen lernen; damit aber zugleich, was aus der Vermischung von Heidenthum und Christenthum hervorgeht. Wie die Apokalypse Pergamum als eine Residenz des Satans bezeichnet, weil von da die Verfolgung der Christen ausging, so haben wir Ephesus als einen Quellpunkt der Irrlehren, besonders der gnostischen zu betrachten. Darauf weist schon die Aeußerung des Paulus hin, daß nach seinem Weggang arge Wölfe in die Gemeinde einbrechen würden mit verkehrter Lehre und zwar aus ihrer eigenen Mitte (A.-G. 20, 29. 30); das bestätigt die Apokalypse, wenn sie von Lügenaposteln daselbst redet (2, 2. 6; vgl. 24).

Dazu kam endlich noch die Verfolgung der Christenheit von Seiten der Juden, die gerade in Kleinasien von großer Macht und Bedeutung waren. Diese Verfolgung aber war nicht nur Bestreitung der Lehre, sondern auch Verleumdung bei der heidnischen Obrigkeit. Die Apokalypse redet von solchen, die der Synagoge des Satan angehören, zwar behaupten Juden zu sein, aber daran lügen (3, 9). Es erinnert dies an Joh. 8, 44.

An diesem Ort, in so bewegter Zeit lebte der Apostel. Die Liebe, mit der er seinem Herrn und Meister ergeben war, erweckte ihm die begeisterte Liebe der ganzen Christenheit, besonders der kleinasiatischen. Die

*) a. a. O.

**) Polycarpi epistola ad Philippenses cap. VII. Ueber Irenäus siehe oben.

Lobeserhebungen, mit denen ihn eine spätere Zeit geschmückt hat, setzen doch eine Grundlage bei seinen Lebzeiten voraus. Ein später Schriftsteller bei Augustin, der Verfasser des serm. octav. de sanctis rühmt von ihm: „quod unus ipse sanctorum fere omnium encomia habuerit. Fuit apostolus, evangelista, propheta, virgo, ecclesiae doctor, martyr.“**) Eine früheste Nachricht hebt sonderlich seinen priesterlichen Character hervor. Es ist die Schilderung des Bischof Polykrates von Ephesus, der ihn als „ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορηκὼς καὶ μάρτυς καὶ διδάσκαλος“ bezeichnet.**)

An das Herz des geistgesalbten, priesterlichen Apostels schlug die Noth der Kirche. Wie wir dies bei Paulus aus den Briefen am deutlichsten erkennen können, müssen wir auch bei Johannes eine wahrhaft hohepriesterliche Sympathie mit den Versuchungen der Christenheit voraussetzen. Paulus bezeichnet seine Schmerzen um die Galater als Geburtschmerzen (Gal. 4, 19). Solche Leiden sind auch über den letzten der Apostel gekommen. In dem vollkommenen Tragen der fremden Nöthe als der eigenen bis zur Darangabe des eigenen Selbst besteht ja das neutestamentliche Hirten- und Priesteramt; und die Liebe zu Jesus soll zur Erscheinung kommen im Weiden seiner Lämmer. Darin nun ist Johannes einem Petrus und dann einem Paulus nachgefolgt (vgl. Joh. 21, 15 ff.). Aber aus solchen Schmerzen mußte für die Kirche die heilbringendste Frucht erwachsen. „Das Weib, wenn sie gebiert, hat Trauer, denn ihre Stunde ist gekommen; wenn sie aber das Kindlein geboren hat, gedenkt sie nicht mehr der Drangsal wegen der Freude, daß ein Mensch in die Welt geboren ward“ (Joh. 16, 21; vgl. 12, 24).

So kam endlich auch die Stunde für den Apostel, daß aus ihm das große Werk geboren ward, welches den Abschluß der heiligen Schriftentwickelung bildet, die mit den Pauliniſchen Briefen und den Evangelien der Tradition begonnen hatte. Und jetzt war die Stunde da, daß die Wahrheit unverhüllt und ohne pädagogische Zurückhaltung ausgesagt werde. Jetzt sollte sich das Wort erfüllen, das sich an das eben angeführte anschließt: „Das habe ich in Gleichnissen zu euch geredet; aber es kommt die Stunde, wann ich nicht mehr in Gleichnissen zu euch reden, sondern frei heraus vom Vater euch verkündigen werde“ (16, 25). Jetzt war die Zeit gekommen, daß die Weissagung von dem Donnerssohn in höchster

*) Credner, Einl. S. 222.

**) Eusebius K.-G. 5, 24.

Weise geschehen sollte. Denn mochte auch Juden und Heiden und den Häretikern seiner Zeit gegenüber des Apostels Stimme schon wie Donnerschall ertönt sein; es bedurfte eines Schriftwerkes, das diesen Schall trüge bis an die Enden der Erde und an die Enden der Zeiten, durch welches der Jünger, von dem es hieß, er sterbe nicht, in der That bleibe und zwar in neu schaffender und richtender Kraft bleibe, bis der Herr selbst kommt, von dem es zeugt.

Das ist denn das Evangelium des Geistes, d. h. das in einem sonderlichen Sinn vom Geist gewirkte Evangelium, welches wir eben darum das prophetische nennen (2 Petri 1, 21). Denn die vulgäre Auffassung von dem „spiritualistischen" Charakter des vierten Evangeliums ist ebenso unbegründet im Wesen dieser Schrift selbst, als im Namen des „*εὐαγγέλιον πνευματικόν.*" Das Evangelium ist neben seinen übrigen Eigenschaften durchaus realistisch und sarkisch, weil einem gnostischen Spiritualismus gerade entgegengesetzt. Bezüglich jenes Namens aber ist wohl zu beachten, daß selbst der gnostisirende Clemens von Alexandrien, der uns denselben aufbewahrt hat, die Veranlassung dazu im Ursprung der Schrift findet, indem er von dem Verfasser in der oben angeführten Stelle sagt, er habe vom göttlichen Geiste getrieben ein Geistesevangelium geschrieben. Das Evangelium selbst aber will in einer besonderen Beziehung zum Geiste Gottes stehen. Redet es doch zunächst in einer ihm fast ganz eigenthümlichen Weise von der Persönlichkeit des Geistes in Gott und zeigt ihn als persönlichen Stellvertreter Christi, wofür sich zunächst nur Matth. 28, 19 als Parallele aus den Synoptikern ergibt. Sodann wurzeln die synoptischen Evangelien, als die Schriften der Ueberlieferung, in einer Zeit, von der unser Evangelium mit Betonung sagt, daß der heilige Geist noch nicht auf Erden war, weil Jesus noch nicht verherrlicht worden (7, 39). Nun sind freilich auch diese Evangelien nicht ohne Geisteswirkung zu Stande gekommen, sind sie doch als die Evangelien der Erinnerung durch die Wirkung dieses Geistes geschaffen worden, die ihm Johannes beilegt („*ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν*" 14, 26). Aber was dieser Geist darüber hinaus schaffen wird, das zeigt erst das vierte Evangelium verwirklicht. Es ist „die Einführung in die ganze Wahrheit" und „die Verherrlichung Jesu;" es wird dann erst offenbart, was die Jünger zu Lebzeiten Jesu noch nicht tragen konnten; das kann aber auch nicht den synoptischen Evangelien angehören, wenn diese wesentlich durch Erinnerung des Geistes zu Stande gekommen sind (16, 12, 13, 14).

Der Verfasser des vierten Evangeliums ward vom Geist nicht nur

in die Vergangenheit getragen, sondern auch emporgehoben in die Höhe himmlischen Wesens; nicht nur zur deutlichen und wahren Erinnerung an den geschichtlichen Jesus in seinem irdischen Wandel befähigt, sondern auch zum Schauen des erhöhten und verklärten Christus. Denn gerade die Verklärung Christi, d. i. die Sichtbarmachung seines ewigen göttlichen Wesens gilt es dem Evangelisten. Jenes Zurückschauen aber in die Vergangenheit wie dieses Emporschauen in die Höhe, welches beides durch Geistes Kraft geschieht, ist nicht von einander zu trennen, sondern in der Wirkung des Geistes beisammen und in einander; gerade so, wie der geschichtliche Jesus zugleich der ewige göttliche Christus ist, und wie der Seher der Offenbarung den himmlischen Christus als das geschlachtete Lamm erblickt (Ap. 5, 6). Das Emporgetragenwerden zur Höhe ist nun das unser Evangelium von den Synoptikern unterscheidende, das sogleich im Prolog hervortretende. Daher hat auch schon die alte Kirche diese seine charakteristische Art deutlich erkannt und in dem schönen Symbol des Adlers dargestellt. Tiefsinnig drückt Irenäus damit zugleich den Geistesursprung desselben aus, wenn er das Symbol so versteht: „*τὸ δὲ τέταρτον ὅμοιον ἀετῷ πετομένῳ τὴν τοῦ πνεύματος ἐπὶ τὴν ἐκκλησίαν ἐφιπταμένου δόσιν σαφηνίζον*".*) Später bezog man das Bild vielmehr auf den Evangelisten, wie das der schöne mittelalterliche Vers ausspricht:

Volat avis sine meta
Quo nec vates nec propheta
Evolavit altius.

Tam implenda quam impleta
Nunquam vidit tot secreta
Purus homo purius.

So wagen wir es denn, wie es in seiner Weise schon Dante, der Dichter der göttlichen Komödie, gewagt hat und wenden das heidnische und nicht heilige Bild von dem Adler, der den Ganymed zu Zeus emporträgt, auf eine heilige und reine Thatsache an. Dem reinen Sänger des göttlichen Gedichtes erscheint in jener Mythe das Emporgetragenwerden der menschlichen Seele zu Gott vorgebildet. So wollen wir sonderlich an den Propheten Neuen Testamentes denken, der an die Brust seines göttlichen Meisters emporgetragen himmlischen Wein getrunken hat, um ihn in seinem Evangelium auszureden. Das ist der Wein des Neuen Testamentes, den das Evangelium so bedeutungsvoll im Wunder zu Kana an den An-

*) Adv. Haer. III, 11,

fang des Wirkens Jesu stellt, und den zu spenden, unser Evangelium unter den neutestamentlichen Schriften sonderlich bestimmt ist. Wenn daher der Evangelist Johannes wiederum in Anspruch genommen wird, daß er vom Wein der Philosophie und Speculation erfüllt anders rede, als die übrigen neutestamentlichen Schriftsteller, so ist dies ein ähnlicher Vorwurf, wie die profane Meinung der Juden, die von den Aposteln am Pfingstfest nichts anderes zu sagen wußten, als: sie sind voll süßen Weins.

Wohl redeten die Zwölfe mit anderen Zungen die großen Thaten Gottes aus, denn sie waren voll heiligen Geistes. Aber das war nicht ein Geist, der ihnen den Sinn für die Wirklichkeit und Vergangenheit verrückt hätte, sondern der vielmehr die hohe Bedeutung ihrer Vergangenheit, alles dessen, was sie an Jesu gesehen und von ihm gehört hatten, ihnen zum klaren, aber auch ergreifenden Bewußtsein brachte. Jetzt erst erfüllte sich ganz und gar für die Jünger das Wort Jesu: „Selig eure Augen, daß sie sehen, und eure Ohren, daß sie hören. Denn wahrlich, ich sage euch, viele Propheten und Gerechte haben begehrt zu sehen, was ihr sehet, und haben es nicht gesehen, und zu hören, was ihr höret, und haben es nicht gehört" (Matth. 13, 16, 17). Was jenen Zwölfen am Pfingstfeste geschah, galiläischen Männern ohne Gelehrsamkeit (Apg. 2, 7), das ist in außerordentlicher Weise noch einmal dem Apostel Johannes widerfahren. Er hat mit einer neuen Zunge die großen Thaten Gottes in Christo Jesu verkündigt, so daß gerade seine Zeit solche Predigt verstehen konnte. Wie aber der Geist am Pfingstfeste nur über die kam, welche mit Jesu in Galiläa gewandelt waren und seine Auferstehung miterlebt hatten, so war es nicht etwa zufällig, daß Johannes das Geistesevangelium geschrieben hat. Die eigenthümliche Beziehung dieses Apostels zum Geiste hat ihren Grund in der Vergangenheit, d. h. in dem Verhältniß des Jüngers zum geschichtlichen Jesus, denn der heilige Geist ist auch der Geist der heiligen Geschichte. Will er ja selbst nur Christum verherrlichen und nicht von sich reden, sondern aus dem, was Jesu ist, nehmen (Joh. 16, 14). So werden wir zurückgewiesen auf den Jünger, der an Jesu Brust ruhte; und wir versenken uns noch einmal in dies bedeutsame Wort. Wir haben schon früher hervorgehoben, daß eine eigenthümliche Paradoxie sowohl in der Benennung des Petrus als der Donnerssöhne liegt. Jener, der unruhige, schwankende Jünger wird zum Fels gemacht, diese, die schweigsamen Söhne Zebedäi, zu donnernden Propheten. Aber es ist hier noch ein anderes zu bemerken. Petrus zeigt und bethätigt sich als Mund der Apostel zuerst dem Herrn und dann Juden und

Heiden gegenüber; er ist die zu Wort und That rasch entschiedene Persönlichkeit. Johannes dagegen die tief empfängliche, ihre Gluth in sich verschließende Natur vertritt gewissermaßen in eminentem Sinn Brust und Herz der Jünger. Wie daher Petrus der Jünger ist, welcher Mund zu Mund mit dem Herrn steht, so ist Johannes der an der Brust des Herrn ruhende.

Hierzu tritt aber die sehr bedeutsame Parallele, in welche dieses Verhältniß zu der Beziehung Christi, des Sohnes, zu seinem ewigen Vater gesetzt ist. Auch von Christo nämlich heißt es in unserem Evangelium, daß er am Herzen des Vaters war und der Geliebte sei und daß er darum vollkommene Offenbarung göttlicher Dinge zu geben im Stande war, die auch den größten Propheten verborgen gewesen sind. Von Johannes heißt es 13, 23: „ἦν ἀνακείμενος εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ, ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς“ vgl. V. 25 und 21, 20; von Christus aber heißt es 1, 18: „θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.“ Wenn nun die vollkommene und abschließende Offenbarung Gottes an die Menschheit im eingebornen Sohne darauf beruht, daß der Sohn am Herzen des Vaters gewesen — wie Luther so schön von Christo sagt, daß wir in ihm ins Herz des Vaters schauen — so müssen wir annehmen, daß der geliebte Jünger, der an der Brust Jesu lag, die abschließende und vollkommene Darstellung des Wesens Jesu Christi gegeben hat. Wie es aber von Jesu heißt, daß Gott ihm nicht nach dem Maß den Geist gibt, (3, 34), so wird auch diesem Jünger der Geist in sonderlichem Maße gegeben worden sein, damit er in Geistes Kraft solch Werk vollbringe.

Zehntes Kapitel:

Die moderne Kritik und das vierte Evangelium.

Die gnostische Kritik der modernen Zeit hat das Interesse, das vierte Evangelium zu einem Produkt des alten und frühesten Gnosticismus zu machen. Insonderheit ist Baur von dieser „Tendenz" geleitet. Da unser Evangelium im Gegensatz zu den beiden Strömungen des Ebionismus und Gnosticismus geschrieben worden, so bedarf es nur der Verleugnung einer Seite und Karikirung der anderen, um den gewünschten Eindruck hervorzubringen. Wie wenig einig aber Kritiker derselben Schule über diese Frage werden können, sobald die Wirklichkeit des Evangeliums einigermaßen zu ihrem Rechte kommt, zeigt folgende Aeußerung von Strauß gegen Baur. „Wenn Baur das johanneische Evangelium das geistigste, aber auch ungeschichtlichste aller Evangelien nennt (Theol. Jahrbücher 1851, S. 306), so erleidet freilich das letztere Prädicat durch das so eben Auseinandergesetzte keine wirkliche Einschränkung. Wenn er aber das erstere näher dahin bestimmt: es sei die Sphäre der reinen Geistigkeit, in welche uns dieses Evangelium versetze (das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, S. 170), so fehlt hieran viel. Streng nimmt es freilich auch Baur nicht, denn er weist an dem Evangelium eine Reihe von Zügen nach, die nichts weniger als rein geistig sind. Aber er faßt diese Züge nicht so wie die entgegengesetzten in die Einheit eines Gesammtbegriffs zusammen, und seine ganze Ausführung ist mehr auf die Nachweisung der geistigen Seite an dem johanneischen Evangelium gerichtet, neben welcher er immer in Versuchung ist, die andere Seite zu übersehen. Allein man begreift dieses merkwürdige Evangelium nur dann vollständig, wenn man einsieht, daß es, wie einerseits das geistigste, so andererseits auch wieder das sinnlichste von allen ist.

Der Verfasser desselben nimmt einen Anlauf, das Wunder symbolisch zu fassen und das Faktische daran abzustreifen, das Kommen und Wiedersehen Jesu als ein Kommen im Geiste, die Auferstehung und das Gericht als schon jetzt sich stetig vollziehende zu begreifen; aber er bleibt auf hal-

dem Wege stecken, sinkt in das Mirakel zurück, das er dann ebenso sehr faktisch steigert, wie er es geistig bedeutsamer macht; er stellt neben das geistige Wiedersehen Jesu im Paraklet sein sinnliches Wiederkommen mit den Wundenmalen, neben das innerliche, schon gegenwärtige Gericht den künftigen äußerlichen Gerichtsact; und daß er beides in Einem thut, in dem Einen das Andere hat und anschaut, darin besteht sein mystischer Charakter."

Mit Recht fügt dem Strauß noch an: „Diese beiden Seiten an dem johanneischen Evangelium haben etliche Neuere so wenig zusammenzudenken vermocht, daß sie um ihrer vermeintlichen Unvereinbarkeit willen diejenigen Bestandtheile desselben, in denen sie den geistigen Standpunkt zu erkennen meinten, von denen, die mehr das sinnliche Gepräge tragen, als apostolische von nichtapostolischen scheiden zu dürfen glaubten, eben dadurch aber beurkundeten, daß ihnen das eigentliche Wesen des johanneischen Evangeliums unverständlich geblieben war." *)

In dem Gesagten ist eben so viel Richtiges, als Unrichtiges. Mit vollem Recht weist Strauß, der Kritiker, die gnostische Tendenz zurück, welche über der geistigen Seite unseres Evangeliums die sinnliche, nennen wir sie zugleich geschichtliche und empirische, übersieht. In dieselbe gnostische Tendenz fällt er selbst zurück, wenn er die Vereinigung beider in unserer Schrift nur dadurch zu erklären vermag, daß er dem Verfasser schuld gibt, „auf halbem Wege stecken zu bleiben und in das Mirakel zurück zu sinken." Sofern Strauß selbst Gnostiker ist, kann er nicht anders, als so urtheilen. Denn Gnosticismus ist es ja, vom altheidnisch-philosophischen Dualismus aus das Geistige, das Göttliche, die Idee von dem Stofflichen, dem Menschlichen, von der Geschichte trennen. Wiederum steht und fällt das Christenthum mit dem Satz, daß in Christo Göttliches und Menschliches, die ewige Wahrheit und das geschichtliche Ich Jesus Eins gewesen sind (Joh. 14, 6). War nun diese Einheit wirklich, so waren auch Jesu Wunderthaten eine wirkliche Einheit von ewiger göttlicher Kraft und einzelner geschichtlicher Thatsache, nicht aber die unwirkliche, nur bildliche Hülle einer lediglich jenseitigen oder rein geistigen Idee.

War Jesus wirklich Gott und Mensch und nicht blos die Idee von einer philosophisch ersonnenen Gottmenschheit oder Göttlichkeit aller Menschen in ihm, so muß seine Auferstehung von den Todten auch leiblich und sinnlich stattgefunden haben, so daß er mit den Wundenmalen wie-

*) Das Leben Jesu, 1864, S. 141.

derkommen konnte; so ist das Kommen und Wiedersehen Jesu nicht nur ein Kommen im Geist oder in der Idee, sondern auch ein sinnliches und einmaliges zum Gericht über die von den Todten Auferstandenen. Wie kann nun Strauß, der Gnostiker, dem Evangelisten, welcher gegen die Gnostiker schreibt, zumuthen, er solle lehren „die Auferstehung und das Gericht als schon jetzt sich stetig vollziehende zu begreifen" d. h. als im einzelnen Christen schon geschehene, wie Hymenäus und Philetos lehrten, welche sagten, „daß die Auferstehung schon geschehen sei;" Gnostiker, denen der Apostel „profane Kenophonie und Gottlosigkeit" schuld gibt und deren Wort er einen um sich fressenden Krebs nennt (2 Timoth. 2, 16—18)? Wie kann Strauß von dem Evangelisten verlangen, daß er den Christus des Glaubens oder die Idee von dem Jesus der Geschichte trennen solle,*) wenn es gerade die ausgesprochene Absicht des Evangelisten ist, durch sein Evangelium den Glauben zu wirken, „daß Jesus ist der Christ der Sohn Gottes" (20, 31) und wenn er gerade gegen solche, welche das leugnen, als gegen „Lügner und Antichriste" schreibt (1 Joh. 2, 22)?

Wenn Strauß dieses Ineinandersein des Sinnlichen und Geistigen, des Stofflichen und Ideellen, des Geschichtlichen und Ewigen den „mystischen Charakter" unseres Evangeliums nennt, so ist hiegegen nichts einzuwenden. Nur muß hinzugefügt werden, daß gerade hierin das Wesen nicht nur unseres Evangeliums, sondern des Christenthums beruht, und daß daher das letztere in unserem Evangelium seinen wesentlichsten Ausdruck gefunden hat. Man darf nur jene mehr abstrakt-philosophischen Gedanken in die religiöse Sprache und Sphäre übersetzen. Daß dieses individuelle und geschichtliche Ich Jesus Christus sagen konnte „Ich und der Vater sind Eins" oder „Wer mich siehet, der siehet den Vater," beides nach der Meinung des Evangeliums zugleich in menschlichem und übermenschlichem Sinne, daß an dieser Gotteinheit selbst sein Leib Antheil hat, der darum nicht im Tode bleiben durfte, daß wiederum an dieser gottmenschlichen Persönlichkeit die Gläubigen hangen, wie am Weinstock die Reben, und daß diese Gemeinschaft nicht blos eine ideale des Denkens noch auch blos moralische des Willens, sondern eine geheimnißvolle des Geistes und auch des Leibes ist (Joh. 6), das ist eben das letzte Wesen, der letzte Kern des Christenthums. „Wie der Vater in mir und ich in dem Vater, so ihr in mir und ich in euch": dies in wesentlichem, ewigem, Leib

*) Vgl. Strauß, „der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte."

und Seele umfassenden Sinn ist selbst Inhalt unserer Schrift und eigentlicher Inhalt des Christenthums.

Dieser Inhalt ist „mystisch," weil er ein „Leben" enthält und beschreibt. Alles Lebens aber ist mystisch, und desto mystischer, je höher es steigt. In allem Leben ist nicht eine abstrakte Einheit, sondern eine Einheit in der Vielheit, ein Inwendig und Auswendig, ein Geistiges und ein Körperliches. Die Wissenschaft und Philosophie trennt beides, das Leben vereinigt beides. Die Wissenschaft schindet darum oft das Lebendige, indem sie zerschneidet, was Gott zusammengefügt hat. Das höhere Leben steigert gerade die Vereinigung des verschiedenen und scheinbar sich widersprechenden. So vereinigt die eheliche Liebe, als die höchste und wahrhaft schöpferische Liebe im Gebiet des Menschlichen, Geistiges und Leibliches, sodaß sie nicht eines von beiden sondern beides zumal ist.

Weil nun unser Evangelium nicht gnostischer oder philosophischer, sondern wahrhaft religiöser Art ist, d. h. die höchste Stufe menschlichen Lebens, nämlich das religiöse Leben zum Ausdruck bringt, so vereinigt es auch jene Gegensätze, welche eine gnostische Anschauung getrennt wünscht. Insofern das Evangelium hierin „mystisch" ist, die Gnosis aber nicht, erweist sich jenes als wahren Ausdruck des Lebens, welches selbst in seiner Tiefe mystisch ist, während solche Gnosis nur die abgezogene und freilich durchsichtige Haut eines lebendigen Organismus uns bietet. Mit einem andern Worte aber werden wir jenes in die Tiefe Schauen, jenes Zusammenschauen des scheinbar sich widersprechenden, oder der „Mysterien" des Lebens ein „prophetisches" nennen. Gnostisches Speculiren und prophetisches Schauen sind sehr verschiedene Thätigkeiten. Jenes geschieht auf eigne Hand, „von ihm selber" durch die Bewegung der philosophischen Phantasie; sein Resultat ist ein Ideenkreis, ein philosophischer Olymp — sei er mehr plastisch und phantastisch, wie das Pleroma der alten, oder mehr abstrakt dialektisch, wie bei Hegel dem modernen Gnostiker — der nicht mehr Realität und Aussicht auf Bestand hat, als die schönen Phantasieschöpfungen eines Dichters, die freilich auch ebensowenig als nichtige Seifenblasen zu betrachten sind.

Das prophetische Schauen geschieht nicht auf eigne Hand, sondern getrieben durch den heiligen Geist. Wodurch erweist sich aber der heilige Geist als einen solchen, der nicht „der Herren eigener Geist" ist? Christus in unserem Evangelium spricht sich deutlich genug hierüber aus. „Er, der Geist der Wahrheit, wird nicht von ihm selber reden, sondern mich wird er verherrlichen, denn aus dem Meinen wird er es nehmen und euch ver-

kündigen" (Joh. 16, 13. 14). In anderer Form sagt dasselbe die Offenbarung Johannis: „Das Zeugniß Jesu ist der Geist der Weissagung" (Offenb. 19, 10). So darf denn kein Zwiespalt zwischen dem Ewigen, von dem der Geist redet, und dem Geschichtlichen klaffen, das die Wirklichkeit als Jesum und sein Leben zeigt. Alles Göttliche, das der Prophet schaut, muß sich mit dem geschichtlichen Ich Jesus zur wirklichen persönlichen Einheit zusammenschließen. Diese Einheit beweist der Jesus Christus unseres Evangeliums, wie denn der Verfasser dieselbe in seinem Schlußwort klar ausspricht, wenn er sagt: „Dies aber ist geschrieben, damit ihr glaubet, daß Jesus ist der Christ, der Sohn Gottes" (20, 39). Diese Einheit des Jesus der Geschichte und des Christus des Glaubens anzuerkennen, ist weder Ebionismus noch Gnosticismus fähig. Es vermag es nur der Glaube, der an sich selbst ein Prophet ist und durch die geschichtliche Wirklichkeit den ewigen Grund schaut und erfaßt (Matth. 16, 17; Hebr. 11, 3). Nach der Ansicht der alten Gnostiker war die wirkliche Welt nicht von dem wahren und absoluten Gott, sondern von einem beschränkten oder gar bösen Wesen, dem Demiurg, geschaffen; also durfte das ewige, göttliche Ideal, der „obere Christus," die Offenbarung des absoluten Gottes nicht mit dem geschichtlichen Jesus Eins sein. Nach der Meinung der modernen Gnostiker liebt es die ewige Idee nicht, ihre ganze Fülle in Ein historisches Individuum auszugießen. Von ihren Voraussetzungen aus haben beide Recht. Das Christenthum, in welchem Göttliches und Menschliches wirklich zusammengehen, hat andere Voraussetzungen. Der lebendige, dreieinige Gott, welcher die Liebe ist, ist dessen fähig, was weder ein Aeon des Pleroma der Gnostiker noch die ewige Idee moderner Philosophen vermag.

Insofern das prophetische Evangelium das Ewige und Unendliche zum Inhalt hat, die Antwort auf die letzten Fragen gibt, welche eine Lösung in den Elementarevangelien nicht finden, ergibt sich eine Eigenschaft, welche Strauß in der Sprache der Schillerschen Aesthetik so ausdrückt, „daß die drei ersten Evangelien als naive, das vierte als das sentimentale, jene als die klassischen, dieses als das romantische Evangelium" zu bezeichnen seien.*) „Was Schiller von dem naiven Dichter sagt: er sei streng und spröde wie die jungfräuliche Diana in ihren Wäldern, die trockene

*) Leben Jesu S. 142 ff.

Wahrheit, womit er seinen Gegenstand behandle, erscheine nicht selten als Unempfindlichkeit, das Objekt besitze ihn gänzlich, er selbst trete hinter seinem Werke zurück und entfliehe dem Herzen, das ihn suche; aber um der Wahrheit und lebendigen Gegenwart willen, in der er das Objekt uns nahe bringe, werde der Eindruck seines Werkes, selbst bei sehr pathetischen Gegenständen, immer heiter, rein und ruhig sein — das ist genau auf unsere drei ersten Evangelisten anwendbar." Im Wesentlichen trifft das mit dem zusammen, was wir als die episch-plastische, volksmäßige Art der synoptischen Evangelien bezeichnet haben. Es ist die naiv-kindliche Art im edelsten Sinne des Wortes, wie sie auf der ersten Stufe des Schriftthums einer jeden gesunden Literaturentwicklung auftritt. Sie findet gleichermaßen, trotz aller sonstigen Verschiedenheit, statt in den Gedichten Homers, in den Erzählungen des Pentateuch, in den synoptischen Evangelien. *)

Strauß fährt fort: „Wenn dann Schiller den Unterschied des Naiven und des sentimentalen Dichters so angibt: jener sei mächtig durch die Kunst der Begränzung, dieser durch die Kunst des Unendlichen, und wenn er das letztere mit den Worten erläutert: der sentimentale Dichter reflectire auf den Eindruck, den der Gegenstand auf ihn mache, und nur auf diese Reflexion gründe sich die Rührung, in die er selbst versetzt werde und uns versetze; er beziehe seinen Gegenstand auf eine Idee und habe es daher immer mit zwei streitenden Vorstellungen und Empfindungen, seiner Idee als dem Unendlichen, und der Wirklichkeit als der Gränze zu thun; daher werde das Gefühl, das er errege, immer ein gemischtes, der Eindruck, den er hervorbringe, immer ein aufregender und anspannender sein: so sieht ebenso Jeder, wie treffend damit der Eindruck des johanneischen Evangeliums und die Ursachen dieses Eindrucks angegeben sind."

Es ist in diesem Zusammenhange ein doppeltes zu beachten, nämlich die Eigenschaft, welche auf der subjectiven Art unseres Schriftwerkes beruht, und die andere, welche aus dem Inhalte derselben, sofern derselbe das Unendliche ist, hervorgeht. Wenn Schiller beide Eigenschaften in dem Ausdruck des „Sentimentalen" zusammenfaßt, so ist natürlich dieses Wort nicht in dem heutigen und vulgären Sinne zu nehmen. Wir setzen zunächst statt desselben den zwar allgemeineren, jedoch weniger mißverständlichen Ausdruck: „subjectiv." Unser Evangelium setzt die zweite Stufe des Neutestamentlichen Schriftthums, die eigentliche Stufe der Subjectivi-

*) Vgl. erstes Buch, erstes und drittes Kapitel.

tät voraus und hat diese Art an sich, ohne doch der zweiten Stufe selbst anzugehören. Es ist das gleiche Verhältniß der dramatischen Dichtkunst zum Epos. Auf das letztere folgt die lyrische Poesie, und aus ihr entwickelt sich das Drama, in der durchsichtigen griechischen Literaturgeschichte seinen Ursprung dadurch beweisend, daß es das lyrische Chorlied mit sich herüber nimmt. Dennoch ist das Drama gleich selbständig und eigenen Wesens, wie Epos oder Lied. Subjectiv oder in dem Sinne „sentimental," wonach der Verfasser von dem Eindruck ausgehe, den der Gegenstand auf ihn macht, sich und uns rührend, ist allerdings unser Evangelium. Der Verfasser spricht diesen Eindruck, den er selbst von seinem Gegenstand empfangen hat, und den er im Leser wirken will, aus in den Schlußworten: „Dieses ist geschrieben, damit ihr glaubet, daß Jesus ist der Christ, der Sohn Gottes, und damit ihr glaubend das Leben habet in seinem Namen" (20, 31). Wer da meint, dies Wort könne ebensogut am Schlusse eines synoptischen Evangeliums stehen, der ist unfähig, das Wesen und den Unterschied dieser Schriften zu erfassen. Vernimmt man den Sinn dieses Wortes wie einen Schlußakkord im Zusammenhang des großen Tonwerkes, dann muß man durch dasselbe in das Herz dessen sehen, der hier redet, und das Rauschen des Lebensstromes hören, der aus dem ewigen Leben entsprungen ist und dahin zurückströmt (4, 14). Dieses Lebens Pulsschlag ist „ich in ihnen und sie in mir" (15, 1 ff.). Markus- oder Matthäusevangelium lassen die Subjecte ihrer Verfasser so gänzlich hinter dem Gegenstand verschwinden, daß nicht sowohl die Schrift, als die Tradition sie uns bezeichnet und ihre Individualität uns fast gleichgiltig ist. Was uns das Johanneische Evangelium erzählt, das haben wir nicht nur in der eigenthümlichen, ganz individuellen Sprache des Evangelisten, sondern eingetaucht und durchdrungen von jenem Lebensstrom, der in ihm sich bewegt. Dort reden Berichterstatter, hier spricht ein Prophet. Während jene kaum einer Voraussetzung im Gemüthe ihrer Hörer bedürfen, kann dieser nur bei solchen wirken, was er wirken will, welche wenn auch nicht erfüllt so doch berührt sind von dem Geiste, in dem er redet. Anderenfalls muß er ihnen, wie Paulus dem Festus, als ein Rasender erscheinen (A. G. 26, 24). Die epische Poesie setzt nur die allgemeine poetische Imagination bei ihren Hörern voraus, um ihnen eine neue Welt vor Augen zu stellen. Die lyrische und noch mehr die dramatische Poesie nordert, daß die Gefühle und Lebenserfahrungen, die gewaltigen Probleme nd tragischen Konflicte, wenigstens annäherungsweise im Herzen der Hörer erlebt sind. Aeußerlich betrachtet gehörten — wenn wir auf die grie-

chische Poesie sehen — die Gegenstände der Tragödie dem Epos an, wie denn Aeschylos nur die Brosamen von Homer's Tische aufgenommen zu haben meinte. Aber was bei Homer in begrenzter und verhüllter Gestalt auftritt, — der plastische Charakter der epischen Poesie fordert das mit Nothwendigkeit — das öffnet bei dem Tragiker seine Unendlichkeit. Verglichen mit der Tragödie schaut das Epos menschlichen Untergang wie ein Kindesauge Tod und Grab an. Bei allem Leid und Grausen auch des ahnungreichsten Kindesgemüthes hat das Furchtbare seine Schranken, wie das Grab seine sichtbare Tiefe. Nur das Gemüth des Mannes schaut die Unendlichkeit des Abgrunds. Die unendliche Tiefe und Bedeutung menschlichen Wesens im Leben und im Untergang läßt uns erst der tragische Dichter verstehen.

Das führt uns auf die andere Seite des Unterschiedes zwischen Synoptikern und viertem Evangelium. Beide stellen denselben Gegenstand dar. Jene aber „sind mächtig durch die Kunst der Begränzung, dieses durch die Kunst des Unendlichen." Jene schildern das Leben Jesu nach seiner menschlichen Begrenztheit, das Hinausragen über dieselbe nur andeutend, aber nicht ausführend. Dieses läßt durch die menschliche Erscheinung überall das göttliche und ewige Wesen hindurchleuchten. Wie der alttestamentliche Prophet von der Zukunft redete und zu reden vermochte, weil er den ewigen Gott, den Herrn der Zukunft wie der Gegenwart, schaute und erkannt hatte, so redet der prophetische Evangelist vom Ewigen und Unendlichen weil wahrhaft Göttlichen (vom ἀληθινόν) in der Person und dem Leben Jesu. „Der naive Dichter, sagt Schiller, ist derjenige, der selbst Natur ist, der sentimentale derjenige, der die Natur sucht. So rühren, können wir sagen, die Ruhe, Klarheit und Objectivität in der Darstellung der Synoptiker daher, daß sie ihren Christus nicht erst zu machen haben, daß sie ihn im Ganzen nur nehmen und auffassen dürfen, wie er in der christlichen Gemeindevorstellung gegeben war; dagegen der pathetische Schwung, die subjective Erregtheit, die pulsirende Empfindung im johanneischen Evangelium daher, daß der Verfasser sein Christusideal erst gleichsam vom Himmel herunterzuholen, mit geschichtlichen Formen zu umkleiden und in die Vorstellung der Gläubigen einzuführen hat." Diese Darstellung ist nur die profane der Karikatur des Richtigen. Die menschliche Erscheinung Jesu zu schildern bedurfte es in der That nur der Wiedergabe des Eindrucks, den er auf alles Volk durch seine Wunder und Zeichen, durch seine gewaltige Predigt gemacht hatte; wie sich dieser Eindruck unauslöschlich in den

Herzen der Jünger und Gläubigen eingeprägt hatte, wie er dann in seiner einfachsten und elementarsten Gestalt durch das Markusevangelium wiedergegeben worden ist. Um nach längerer Wanderung mit Jesu das höhere Wesen Jesu auch nur annähernd zu erkennen und ein Bekenntniß dieser Glaubenserkenntniß abzulegen, wie dies Petrus zu Cäsarea Philippi that, bedurfte es einer Offenbarung Gottes, des Vaters, an denselben, weil es ihm nicht Fleisch und Blut zu offenbaren vermochten, also eines prophetischen Aufschwunges des Petrus durch die Hülle der menschlichen Niedrigkeit Jesu in seine göttliche Herrlichkeit. (Matth. 16, 16 ff.). Um für die Kirche aller Zeiten in ewig giltiger Weise das Leben Jesu von jener göttlichen Höhe aus darzustellen, die nur durch göttliche Offenbarung erreicht wird, bedurfte es in der That eines prophetischen Aufschwunges der gewaltigsten Art, wie ihn schon die älteste Kirche mit Recht „ein im Geiste von Gott über die menschlichen Schranken Hinweggeführtsein" genannt hat, damit zu den „das Leibliche" der heiligen Geschichte enthaltenden Schriften „das geistige" Evangelium hinzutrete.*)

„Der pathetische Schwung, die subjective Erregtheit, die pulsirende Empfindung im johanneischen Evangelium rührt daher, daß der Verfasser sein Christusideal erst gleichsam vom Himmel herunterzuholen, mit geschichtlichen Formen zu umkleiden und in die Vorstellung der Gläubigen einzuführen hat." Es ist freilich nicht „ein vom Himmel herunterholen;" sondern wie es das Evangelium selbst bezeichnet: „ein Wiederkommen Jesu, des Gekreuzigten nun aber Verklärten im heiligen Geist" (14, 16 ff.). Aber ein solches Herniederkommen des göttlichen Geistes ist nicht ohne einen gewaltigen Aufschwung des menschlichen Geistes, ohne die höchste „subjective Erregtheit, ohne pulsirende Empfindung," sodaß Beobachter und Kritiker, die nie eine Erfahrung jenes Aufschwunges gemacht haben, zu solchen Auslegungen geneigt sind, wie die Spötter am Tage der Ausgießung des heiligen Geistes (A. G. 2, 13). Paulus aber erschien einem Heiden, als er ihm das Wiederkommen des Verklärten aus der Erinnerung schilderte, sogar wie ein Rasender (A. G. 26, 24). Ist nun der Verfasser unseres Evangeliums ein Prophet, welcher obwohl aus der Erinnerung das geschichtliche Leben Jesu schildernd dennoch durch dasselbe stets in das ewige, göttliche, verklärte Sein des Herrn im Geiste hindurchschaut,

*) *Τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον συνιδόντα ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοις εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον. Τοσαῦτα ὁ Κλήμης,*" Eusebius K. G. VI, 14, 7.

im Erschienenen stets den Wiedererscheinenden sehend und schildernd, wie sollte das ohne „subjective Erregtheit, ohne pulsirende Empfindung" geschehen, sowohl des ersten und unmittelbaren Empfängers solcher Offenbarungen, als aller derer, die sie durch jenen empfangen?

Endlich schließt Strauß: „Eben deßwegen aber ist das johanneische Evangelium mit seinem Christusbilde dem jetzigen Geschlechte sympathischer, als die synoptischen mit dem ihrigen. Diese, aus der ruhigen Gewißheit des Gemeindeglaubens herausgeschrieben, klangen an die gleich ruhige Gewißheit der Jahrhunderte des Glaubens natürlich an; jenes mit seinem unruhigen Ringen, die neue Idee mit der vorhandenen Ueberlieferung auszugleichen, das subjectiv Gewisse auch als objectiv glaubhaft darzustellen, muß der Stimmung einer Zeit zusagen, deren Glaube nicht mehr ein ruhiger Besitz, sondern ein beständiges Ringen ist, die mehr glauben möchte, als sie eigentlich noch glauben kann." Irrig ist hier unsere Zeit, die Gegenwart, mit der ganzen Vergangenheit der Kirche in Gegensatz gebracht. In allen wahrhaft entscheidenden, das innerste Wesen des Christenthums betreffenden Epochen der kirchlichen Entwicklung mußte unser prophetisches Evangelium im Vordergrund stehen. Wie hätte der Arianische Streit entschieden werden und die ganze trinitarische Theologie des Athanasius zum Siege gelangen können ohne die feste Burg dieses Evangeliums? „Luthers Vorliebe für das Johannes-Evangelium hing mit seiner Rechtfertigungslehre, der die Hervorhebung der göttlichen Persönlichkeit Jesu in demselben willkommen war, wie mit dem mystischen Zuge in seiner Natur und Bildung zusammen," muß Strauß selbst bemerken. An jene zwei größten Perioden der Dogmengeschichte schließt sich in fundamentaler Bedeutung nur die Krisis der Gegenwart an. In allen dreien Entscheidungskämpfen ist die Eine Grundfrage: ob in Jesu Christo wahrhaft und wesentlich Gott erschienen und der geschichtliche Jesus, der Gekreuzigte, wahrhaft und wesentlich Eins sei mit dem ewigen, göttlichen Christus, dem Sohne Gottes. (Joh. 20, 31). Klar ist das im arianischen Streit. Minder deutlich ist es in der Reformation. Aber hier war die Frage, ob der im Dogma und in der Tradition der ganzen Kirche anerkannte „Gottessohn" auch im Leben und in der ganzen Ausgestaltung der Kirche das sein und wirken sollte, was er ist. Wenn er nicht „ein schlechter Heiliger ist, wie andere Heilige der Kirche," dann kann er auch nicht seine Ehre und Anbetung mit diesen theilen; dann kann die Rechtfertigung der erlösten Sünder nicht zwischen seinem Erlösungswerke und den guten Werken jener getheilt sein; dann

kann er nicht sein Mittleramt zwischen Gott und den Menschen, nachdem er sich in den Himmel zurückgezogen hat, an die römische Hierarchie abgetreten haben.

Was endlich macht das vierte Evangelium so bedeutsam für unsere Zeit, worauf gründet sich in Wahrheit die Sympathie der Gläubigen unserer Tage für dieses Evangelium? Das ist bei der Menge das Gefühl, bei Einzelnen auch die Erkenntniß, daß die Kirche der Gegenwart im Kampfe mit denselben grundstürzenden Irrthümern und Häresen steht, welche die Entstehung des Evangeliums veranlaßt haben. Zu den Zeiten des Arius und Sabellius galt es die dogmatische Frage von dem Wesen Christi und der Gottheit. Anerkannt als göttliche, heilige Schrift war das Johanneische Evangelium längst. Jetzt ist nicht nur die dogmatische Frage: „was dünket euch um Christo" von den Abgefallenen weit entschiedener in rationalistischem oder gnostisch pantheistischem Sinne beantwortet, als damals von Arianern und Sabellianern; sondern zu der unverhüllten Verleugnung Jesu als des Christ, des Sohnes Gottes ist folgerichtigerweise auch die radikale Verwerfung des Evangeliums getreten, welches dies Bekenntniß in vollkommener Weise enthält. In gleich principieller und konsequenter Weise ist die Leugnung des Unglaubens nur einmal zuvor dagewesen, in der ersten Zeit der Kirche, als Ebioniten und Gnostiker in gleicher Weise ein häretisch verstümmeltes Christusbild und einen häretisch verstümmelten Schriftkanon sich zurecht machten. Der Unterschied ist hier nur, daß jene Anfangszeit, in deren Anfang selbst die Entstehung des vierten Evangeliums fällt, in höchst einfacher und wenig verschleierter Weise ihre positiven oder negativen Sätze aufstellte, daß dagegen die moderne Anschauung im Zusammenhange mit der umfassenden Entwicklung der neueren Philosophie in einer weit verwickelteren und weniger durchsichtigen Form, zugleich aber unterstützt von allen Mitteln neuerer Wissenschaft auftritt. Dennoch muß in dieser Sache für jeden Unterrichteten, welcher klar sehen will, das Dunkel verschwinden. In welchem Widerspruch die rationalistische Denkweise großer Massen, welche in Jesu nur das Tugendvorbild und den Lehrer der Moral erblickt, mit unserem Evangelium stehe, bedarf keines Nachweises, ist auch nach seiner kritischen Seite durch Bretschneiders „Probabilia" (1820) in hervorragender Weise ans Licht getreten*). Von Seiten der pantheistisch-gnostischen Richtung aber läßt es Strauß an Deutlichkeit und Bestimmtheit, zumal in seinen letzten Schriften nicht

*) Siehe hierüber im Schlußkapitel.

fehlen. Die wesentliche Uebereinstimmung des modernen Gnostikers mit den alten, welche den Jesus von dem Christus, den empirischen Menschen von dem idealen Aeon unterschieden und also leugneten, daß „Jesus als der Christus und Sohn Gottes im Fleische erschienen sei" (1 Joh. 2, 22; 4, 2, 3), spricht derselbe vielleicht am deutlichsten in den Schlußworten seines „Leben Jesu" aus (S. 624 ff.): „Nein, die Seligkeit des Menschen, oder verständiger gesprochen, die Möglichkeit, daß er seine Bestimmung erfülle, die ihm eingepflanzten Kräfte entwickle und damit auch des entsprechenden Maßes von Wohlsein theilhaftig werde, sie kann — darin behält der alte Reimarus ewig Recht — unmöglich an der Anerkenntniß von Thatsachen hängen, über welche unter Tausenden kaum Einer eine gründliche Untersuchung anzustellen, und schließlich auch dieser zu keinem sichern Ergebniß zu kommen im Stande ist." So hebt der Gnostiker nicht ohne eine gewisse Naivetät an, als wäre die Bekehrung der Welt zum Christenthum und ihre Neugeburt durch das Christenthum auf dem Wege der historisch-kritischen Untersuchung zu Stande gekommen; während auf diesen Weg nur der Unglaube und das Widerchristenthum der alten und neuen Zeit sich begeben hat, statt des Paulinischen „aus Glauben zum Glauben" (Röm. 1, 17), vielmehr „aus Unglauben zum Unglauben." Strauß hat mit Reimarus in der That Recht, wenn das wirkliche Christenthum darin bestände, worin beide es bestehen lassen, und nur auf dem Wege zu beschaffen wäre, den sie in jenen Worten angeben, so verdiente es als dummes Salz hinausgeworfen zu werden, damit es die Leute mit den Füßen zerträten, da es ja nicht einmal dem Einen unter den Tausenden zu nutzen vermöchte. Die Sache verhält sich aber gerade umgekehrt. Dem Einen von jenen Tausenden, der nicht nur zu einer solchen historisch-kritischen Untersuchung sich im Stande fühlte, sondern auch auf diesem Wege die Seligkeit und die Heilserkenntniß schaffen wollte, dem wird sie so gewiß vorenthalten, als jenen „Weisen und Klugen", von denen Christus Matth. 11 redet. Durch den Glauben, der seine Gewißheit nicht von Philosophie oder historischer Kritik zu borgen braucht noch auch borgen darf, sondern welcher an der Gewißheit Theil nimmt, die Christus vor dem Hohenpriester aussprach und die den Paulus die Heidenwelt zur Anbetung des Gekreuzigten bekehren ließ, durch diesen Glauben, welcher ohne Beweis unmittelbar die Herzen gefangen nimmt, ist die christliche Welt entstanden und bis daher bestanden. Gerade weil dieser Glaube nichts mit jener Untersuchung und Erkenntniß zu schaffen hat, ist er für die Tausende vorhanden, für alle, welche Ohren zu hören haben. Wir wollen hernach die

Gegenrechnung machen über die Zahl derer, welche des gnostischen Evangeliums theilhaftig werden möchten. Strauß setzt sodann „jener zufälligen, von außen kommenden Geschichtskenntniß eine nothwendige Vernunfterkenntniß, die jeder in sich selber finden kann" entgegen und beruft sich auf Spinoza, welcher sagt: „zur Seligkeit sei es nicht in allewege nöthig, Christum nach dem Fleisch zu kennen; aber mit jenem ewigen Sohn Gottes, nämlich der göttlichen Weisheit, die in allen Dingen, besonders im menschlichen Gemüthe zur Erscheinung komme, und in ausgezeichneter Weise in Jesus Christus zur Erscheinung gekommen sei, verhalte es sich anders: ohne diese könne allerdings Niemand zur Seligkeit gelangen, weil sie allein lehre, was wahr und falsch, gut und böse sei." Ferner nennt er Kant, der „wie Spinoza von der geschichtlichen Person Jesu das in der menschlichen Vernunft liegende Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit unterscheide; zu diesem Ideale sich zu erheben, sei allgemeine Menschenpflicht; auf die Existenz jenes Ideales als eines einzelnen Menschen komme es nicht an."

„Diese Unterscheidung des historischen Christus von dem idealen", fährt endlich Strauß fort, „d. h. von dem in der menschlichen Vernunft liegenden Urbilde des Menschen, wie er sein soll, und die Uebertragung des seligmachenden Glaubens von dem ersteren auf das letztere, ist das unabweisliche Ergebniß der neueren Geistesentwicklung; es ist die Fortbildung der Christusreligion zur Humanitätsreligion, worauf alle edleren Bestrebungen dieser Zeit gerichtet sind. Daß man darin so vielfach einen Abfall vom Christenthum, eine Verleugnung Christi sieht, beruht auf einem Mißverstand u. s. w."

„Unter den Fortbildnern des Menschheitsideales steht in jedem Falle Jesus in erster Linie. Er hat Züge in dasselbe eingeführt, die ihm vorher fehlten u. s. w. Indeß, so hoch immer Jesus unter denjenigen steht, welche der Menschheit das, was sie sein soll, reiner und deutlicher vorgebildet haben, so war er doch hierin weder der erste noch der letzte, sondern, wie er in Israel und Hellas Vorgänger gehabt hat, so ist er auch nicht ohne Nachfolger geblieben, vielmehr ist auch nach ihm jenes Vorbild noch weiter entwickelt, allseitiger ausgebildet, seine verschiedenen Züge mehr ins Gleichgewicht gegen einander gebracht worden." Zum Schlusse heißt es: „Darum lebt der Kritiker der Ueberzeugung, keinen Frevel an dem Heiligen zu begehen, vielmehr ein gutes und nothwendiges Werk zu thun, wenn er alles dasjenige, was Jesum zu einem übermenschlichen Wesen macht, als wohlgemeinten und zunächst vielleicht auch wohlthätigen, in die

Länge aber schädlichen und jetzt geradezu verderblichen Wahn hinwegräumt, das Bild des geschichtlichen Jesus in seinen schlicht menschlichen Zügen, so gut es sich noch thun läßt, wiederherstellt, *für ihr Seelenheil aber die Menschheit an den idealen Christus, auf jenes sittliche Musterbild verweist*, an welchem der geschichtliche Jesus zwar mehrere Hauptzüge zuerst ins Licht gesetzt hat, das aber als Anlage ebenso zur allgemeinen Mitgift unserer Gattung gehört, wie seine Weiterbildung und Vollendung nur die Aufgabe und das Werk der gesammten Menschheit sein kann."

In diesem Gedankenzusammenhang, welchen die Schlußworte des Werkes enthalten, hat Strauß offenbar seine religiösen Grundanschauungen ausgesprochen. Dieselben sind wesentlich *gnostisch*. Sie haben ihren Mittelpunkt in der Unterscheidung „des idealen Christus oder des Christusideals" von dem „geschichtlichen Jesus." Jenes Christusideal ist zugleich das Menschheitsideal, und die Beziehung des historischen Christus zu demselben ist nur, daß dieser ein hervorragender Fortbildner und Verkündiger desselben war. Dieses Ideal soll der Mensch erkennen und in sich zu verwirklichen suchen und darin sein Seelenheil finden.

Dies alles ist nur der moderne Ausdruck für die altgnostische Anschauung, daß Jesus nicht *sei* der Christ, der Sohn Gottes; daß jener ein beschränkter Mensch, nicht frei von Irrthum; dieser dagegen ein göttlicher, rein geistiger Aeon oder Ideal sei; daß man den letzteren erkennen müsse und durch diese Erkenntniß selig werde. Die alten Gnostiker wußten freilich, daß dies nur die wenigen vermögen, welche ihrer Natur nach jenem geistigen Aeon verwandt sind, nämlich die Pneumatiker, während die große Masse der Psychiker und Hyliker dessen nicht fähig ist. So wird denn wohl auch in unseren Tagen von Tausenden kaum Einer vermöge seiner philosophischen Anlage sich an jenem philosophischen Ideal genügen lassen, wie Spinoza und Kant. Denn hier ist von einer Anbetung, ja überhaupt einer Religion nicht mehr die Rede, sondern nur noch von einer Erkenntniß. Die ist aber für die Menge ebenso schwierig und unerreichbar, als ungenügend.

Gerade gegen jene Scheidung zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus der Idee oder des Denkens, wie sie Grundzug der Gnostiker war und ist, ward nun das Johanneische Evangelium nach seiner ausdrücklichen Angabe geschrieben: „Dieses ward geschrieben, damit ihr *glaubet, daß Jesus ist der Christ*, der Sohn Gottes, und damit ihr glaubend das Leben habet in seinem Namen" (20, 31). Nicht irgend

eine Erkenntniß verschafft Leben und Seligkeit, sondern der Glaube; und dieser Glaube hat zum Inhalt: Jesum, die geschichtliche Person zugleich als den ewigen Christ, als Mariä Sohn und als Gottes Sohn.

Die gegensätzliche Beziehung des Johanneischen Evangeliums zu Ebioniten und Gnostiker ist früher an dem ganzen Inhalt des Buches nachgewiesen worden. Haben wir aber im Rationalismus und der Tübinger Schule nur die moderne Erscheinung jener alten Häresen, so werden wir nicht irren, wenn wir die Sympathie der Gläubigen unserer Tage für das Evangelium aus der hiemit sich ergebenden Ursache ableiten. Wie die Kirche des endenden apostolischen Zeitalters dieses Evangeliums gegen jene grundstürzenden Irrthümer bedurfte, sodaß es der in der apostolischen Gemeinde waltende h. Geist hervorbrachte, so sieht sich die Kirche der Gegenwart insonderheit an dieses Evangelium gewiesen.

Nicht solche ästhetische Motive, welche Strauß in dem Begriff des „Romantischen" zusammenfaßt, sind es, die unsere Gläubigen sonderlich zum vierten Evangelium hinziehen, sondern die Ueberzeugung oder das Gefühl, daß es jetzt wieder für das Christenthum einen Entscheidungskampf gelte, der nicht ohne jene heilige Waffe zum Siege hinausgeführt werden könne.

Zu jener mehr ästhetischen Betrachtung des Evangeliums zurückkehrend müssen wir einen neuen Zug hervorheben, welcher zunächst übel zu stimmen scheint mit der von Strauß geschilderten Art. „Dem beständigen Ringen," meint der letztere, „der Unruhe, der gesteigerten Empfindung, die in dem Ringen nach Glauben entstehe," entspreche das „romantische" Evangelium. Dem gegenüber erhebt Keim, gestützt auf Weizsäcker und viele Vorgänger, gegen die Schrift den Vorwurf der „Monotonie;" ja sogar einer „bleiernen Monotonie."*) In der That richtet sich dieser Vorwurf gegen keine neutestamentliche Schrift so scharf und ernstlich, als gegen diese. Zunächst muß nun beachtet werden, daß diese Anklage gegen die Schriftthümer sowohl des Alten wie Neuen Testamentes überhaupt erhoben werden kann im Verhältniß zu den indogermanischen Literaturen. Jene Monotonie ist ein wesentlicher Zug des semitischen Wesens und zwar der monotheistischen Frömmigkeit. Man kann die letztere im Verhältniß zu der Manichfaltigkeit des polytheistischen Cultus auch monotonisch nennen.**)

Insofern aber dieser Vorwurf sich sonderlich gegen das Johanneische

*) Geschichte Jesu. S. 117.

**) Vgl. meine Schrift. „Semiten und Indogermanen u. s. w. Zweite Auflage. S 91 ff.

Evangelium richtet, werden wir in dem letzteren den eigenthümlichen Charakter der h. Schriften Israels als in gesteigertem Maße vorhanden annehmen dürfen. Es ist die Richtung auf das Ewige, welche vornehmlich unserer Schrift eignet. Sie gibt so zu sagen den innersten Pulsschlag des Christenthums, während erste und zweite Stufe mehr mit der Außenwelt und der Manichfaltigkeit derselben verkehren. Dieser Pulsschlag des Christenthums ist die Monotonie des „Ich (Jesus) in Dir (Vater) und Du in mir, und ich in euch (Jüngern) und ihr in mir." Dieser Pulsschlag des religiösen Lebens des Christenthums, monoton wie das Ein- und Ausgehen des Odems, wie das Auf- und Abwogen des Meeres, ist so langweilig demjenigen, in dem er nicht selbst lebt, wie das „Ich bin Dein und Du bist mein" Liebender für den Unbetheiligten. Insonderheit ist es freilich der gnostische d. h. von indogermanischer Philosophie oder Mythologie in ihrem Streben nach Manichfaltigkeit bestimmte Sinn, der jene Monotonie der wahren Religion, wie sie von Israel ausgegangen, nicht leiden mag. Monoton wie das Pochen des Gewissens, ist unser ganzes Evangelium nur eine große Variation des Einen großen Themas „Eins ist noth" (20, 31). Wie der Herr dies Wort von Maria, der gläubigen Magd sagte, die in Eins versunken zu seinen Füßen zu sitzen pflegte, während Martha in Vielgeschäftigkeit sich bewegte, so predigt jenes der Jünger, der an Jesu Brust ruhte, aussprechend das Eine, Ewige und Bleibende, wie der Herr selbst in unserem Evangelium redet als der, der in des Vaters Schooße war (1, 18). Diese Richtung auf das Ewige und Wesentliche, abgezogen von der Manichfaltigkeit des Irdischen, macht eben den prophetischen Charakter der Schrift aus.

Wie stimmt aber diese Monotonie zu der von Strauß behaupteten Unruhe des „romantischen Evangeliums?" Es liegt hier kein Widerspruch vor, wie man denken könnte, sondern Beides gehört zusammen, wie wir von Strauß selbst lernten, daß das vierte Evangelium zugleich das geistigste und sinnlichste von allen sei. Solche scheinbare Widersprüche vereinigt alles höhere Leben in sich. „Himmelhoch jauchzen, zu Tode betrübt" ist kein Widerspruch für „die Seele, die liebt." Ist doch das Christenthum, als höchstes Leben, so recht aus Widersprüchen zusammengesetzt, wie Paulus von seinen Bekennern und Verkündigern eine Reihe aufführt: „als Verführer und doch wahrhaftig, als Unbekannte und die da werden erkannt, als Sterbende und siehe wir leben, als Gezüchtigte und doch nicht ertödtet, als Traurige aber allezeit fröhlich, als Arme, aber die doch viele reich machen, als die nichts inne haben und doch Alles haben" (2 Kor.

6, 8—10). Wir werden daher unserem Evangelium sowohl den Charakterzug der Unruhe, wie der Ruhe, der Sehnsucht, wie der Befriedigung zuschreiben. Aber Strauß beschuldigt dasselbe „der Unruhe, der Anstrengung," während er „den Eindruck der Synoptiker, selbst bei sehr pathetischen Gegenständen, immer heiter, rein und ruhig" findet. Wie verhalten sich die Evangelien in dieser Beziehung zu einander? Es ist richtig: eine gewisse plastische Heiterkeit und Ruhe ist wie durchsichtiges Licht über die Darstellung der Synoptiker gebreitet, — ohne daß der tiefe Ernst, die Hervorhebung der gewaltigsten Dissonanzen hiemit geleugnet werden dürfte. Während uns diese Ruhe, dieses durchsichtige Licht den Gegenstand nahe zu bringen geeignet ist und wirklich nahe bringt, so werden wir erst, wenn wir uns ihn angeeignet haben, gewahr, daß diese Ruhe und dieses Licht nur möglich war, wenn die Darstellung bestimmte Grenzen einhielt, wie sie gerade das Wesen der Synoptiker ausmachen. Die Ruhe der Synoptiker ist nur eine vorläufige, nicht die vollkommene, endgiltige. Aus dieser Ruhe kommt man vielmehr in eine Unruhe, welche jener verglichen werden darf, die Augustin dem menschlichen Herzen zuschreibt, „das nicht ruhig wird, bis es ausruht in Gott." Sofern die Synoptiker in der Begrenzung des Menschlichen stehen bleiben und dabei doch überall verrathen, daß diese Grenzen nicht die Grenzen ihres Gegenstandes sind, wenn auch ihrer Darstellung, so sind sie es gerade, welche zwar in eine Ruhe führen, aber durch diese Ruhe in die Unruhe. Daher konnte die Entwicklung des neutestamentlichen Schriftthums bei den Synoptikern schlechterdings nicht stehen bleiben, sondern mußte zum Johanneischen Evangelium fortschreiten. Das tritt nun freilich mit einer gewissen Unruhe dem Leser entgegen, aber die Unruhe gehört nur der Oberfläche an. Der Strom ruhig dahin fließend, bietet zunächst das Bild der Ruhe, wenn wir ihn mit dem sturmbewegten Meere vergleichen. Aber wenn wir wissen, daß das Meer auch bei dem gewaltigsten Wogenschlage in seiner Tiefe ruhig bleibt, dann werden wir nicht zweifeln, welchem von beiden die Eigenschaft der Ruhe im vollkommenen Sinne zukomme, dem Meere oder dem Strome, der doch erst zur Ruhe kommt, wenn er im Meere endet.

Jene Ruhe und durchsichtige Klarheit, wie sie nur die Begrenztheit gestattet, ist freilich den Synoptikern eigen. Die Ruhe des Unendlichen, die vollkommene, gewährt nur das Johanneische Evangelium; wie es denn von dem Wasserquell redet, der in das ewige Leben als das unendliche Meer springt (4, 14). Die Unruhe des Evangeliums ist nur der Eingang; allerdings keine geringe Unruhe, sowenig wie der Meeressturm. In

der Tiefe ist doch ewige selige Ruhe. Jene Unruhe zeigen uns besonders die Dialoge des Evangeliums, die Kap. 5. 6. 7. 8. 9. Zur Ruhe führen die Reden Jesu Kap. 14—17, sonderlich das hohepriesterliche Gebet. Charakteristisch ist hier für das Evangelium das Wort Friede" (εἰρήνη, Ruhe und Harmonie der Bewegung). In diesen Frieden mündet in der That Alles. Schon in jenen Reden verheißt ihn Jesus seinen Jüngern (14, 27). Der Auferstandene aber gibt ihnen den Frieden, indem er dreimal wiederholt: „Friede sei mit Euch!" (20, 19, 21, 26).

Man hat so oft die Natur dem Worte Gottes verglichen. Dann darf man sagen: wie jene den Gegensatz von Himmel und Erde zeigt, so ergänzen sich viertes Evangelium und Synoptiker. Die Erde mit ihrer Mannichfaltigkeit von Land und See, von Pflanzen, Thieren und Menschen; und über ihr der Himmel mit seinen Sternen und der alles irdische Leben erweckenden Sonne ewig und stetig ausgespannt. Wer da will, der kann den Himmel monoton nennen. Aber wie die Erde und ihr Leben des Himmels in seiner Stetigkeit bedarf, so fordern die Synoptiker das ewige Leben und Licht des Johanneischen Evangeliums.

Schlußkapitel:

Uebersicht einer Geschichte des Kanon.

Durch einen Rückblick auf die Entwickelung der griechischen und alttestamentlichen Literatur wurden wir auf den gesetzmäßigen Verlauf der Entstehung eines neutestamentlichen Schriftthums vorbereitet. In den drei Büchern der Entwickelungsgeschichte dieses Schriftthums sind dann die großen Epochen des Wachsthums eingehend geschildert und die einzelnen Schriften als Ergebnisse desselben betrachtet worden.

Es wird angemessen erscheinen, von der Zeit des Neuen Testamentes aus einen Ueberblick über die nachfolgende Geschichte dieser Schriftsammlung zu geben. Haben wir die Entstehungsgeschichte und damit das Wesen des Schriftthums selbst richtig erfaßt, so muß auch die Geschichte des Kanon Zeugniß dafür ablegen. Besonders wichtig wird hier die erste große Periode derselben sein, welche selbst in gewisser Beziehung noch zur Entstehungsgeschichte gerechnet werden muß. Es ist die Zeit der Sammlung der einzelnen Schriften und Zusammenfügung derselben zu einem Ganzen, welches den Namen „Kanon", d. i. Regel und Richtschnur des Glaubens und der Lehre der Kirche führt. Es ist die Zeit der Ernte, in welcher die Früchte jener großen Saat des apostolischen Zeitalters in die Scheune eingesammelt werden. Da galt es natürlich, den Weizen vom Unkraut zu sondern; aber es war auch die Aufgabe der Schnitter, nicht edelen Weizen zu übersehen oder gar für Unkraut anzusehen und so die nachfolgenden Geschlechter am Brode des Lebens zu verkürzen. Wir haben freilich schon aus der Erkenntniß der Entwickelung die Ueberzeugung gewonnen, daß das neutestamentliche Schriftthum nicht zufällig sich zusammengefunden habe, noch auch willkürlich durch Parteitendenzen weder im Einzelnen noch im Ganzen geworden sei. Diese gesetzmäßig verlaufende Entstehungsgeschichte spricht für sich selbst. Aber es wird eine bestätigende Probe unserer Darstellung sein, wenn die Geschichte der Sammlung jener Schriften zum neutestamentlichen Kanon mit den obigen Ergebnissen übereinstimmt. Dieser großen Zeit der Bildung des Kanon läßt sich im Verlauf der ganzen Kirchengeschichte nur noch die Periode der letzten hundert Jahre an die Seite stellen, sofern in derselben durch die moderne Kritik eine vollständige Revision und, positiv ausgedrückt, Neubildung des Kanon angestrebt wird. In diesen zwei Zeiten werden wir da-

her eine Reihe von ganz analogen Erscheinungen zu beobachten haben. Endlich wird es von Wichtigkeit sein, auch das sechszehnte Jahrhundert ins Auge zu fassen; denn die Reformation entdeckte gewissermaßen den Kanon von Neuem und gab ihm die Stelle zurück, die er in der alten Kirche gehabt hatte.

Worauf es nun aber, wie schon angedeutet, in dieser Uebersicht ankommt, das ist das Verhältniß der Kirche und der kirchlichen Richtungen zu dem Ganzen wie zu den einzelnen Stufen des Kanon. Wie wir in den Schriftgruppen des Neuen Testamentes organische und nothwendige Unterschiede wahrnahmen, so werden wir in jenem Verhältniß wiederum Gesetz und nicht Zufall finden. In einer wichtigen Beziehung spricht hierüber schon Tertullian mit dem ihm eigenthümlichen Scharfblick: „Wo Verschiedenheit der Lehre sich findet, da tritt mit Nothwendigkeit eine verschiedene Schätzung und Anordnung des Kanons und seiner Theile ein. Könnten die Gegner ja doch ohne die Schrift ihre Meinungen nicht stützen. Wie darum auf ihrer Seite die Verderbung der Lehre nicht ohne Fälschung der Urkunden, so kann auf Seiten der Kirche die Ganzheit der Lehre nicht ohne Integrität der Schrift bestehen." *)

Die Alte Kirche.

1. Schroff und starr tritt uns hier die Partei der Ebioniten, d. i. der judaistisch gesinnten Christen entgegen. Ihr Wesen ist, das Neue im Christenthum zu verkennen. Das Alte Testament ist die absolute Offenbarung. Die Religion besteht wesentlich im Gesetz. Jesus kann nur Gesetzeslehrer sein und die wahre Auslegung des Gesetzes gebracht haben. Im Uebrigen ist seine, des Messias Aufgabe, dem Volke Israel die Weltherrlichkeit zu verschaffen. Das wird durch seine Wiederkunft geschehen.

Konsequenterweise durfte diese Partei neben dem Alten Testament gar keinen Kanon anerkennen; war ja im Gesetz selbst verboten, hinzuzufügen oder abzuthun. Was also Jesus als Ausleger des Gesetzes gegeben hatte,

*) De praescriptionibus haereticorum, cap. 38: „Illic igitur et scripturarum et expositionum adulteratio deputanda est, ubi diversitas invenitur doctrinae. Quibus fuit propositum aliter docendi, necessitas instituit aliter disponendi instrumenta doctrinae. Alias enim non potuissent aliter docere, nisi aliter haberent, per quae docerent. Sicut illis non potuisset succedere corruptela doctrinae sine corruptela instrumentorum ejus, ita et nobis integritas doctrinae non competisset sine integritate eorum, per quae doctrina tractatur."

mochte in Gestalt der mündlichen Tradition bleiben. So haben sich denn in dieser Beziehung die Judaisten auch in der That lange gesträubt.

Machte sich aber auch ihnen endlich das Bedürfniß geltend, eine neutestamentliche Schrift zu besitzen, so konnte für sie nur die erste Stufe des Neuen Testamentes in Betracht kommen. Hier gilt denn freilich wieder das Wort Jesu von dem Flicken aus neuem Zeug, der auf das alte Kleid gesetzt wird (Matth. 9, 16; Luk. 5, 36).

Die Ebioniten hatten ein Evangelium, das mit den Namen Hebräerevangelium, Evangelium des Petrus oder der Apostel bezeichnet wird. Man wollte darin bald ein vollständiges, bald ein verstümmeltes Matthäusevangelium erkennen. Wahrscheinlich war es eine Art Evangelienharmonie mit Zugrundelegung des Matthäusevangeliums, für die Zwecke der Partei hergerichtet, bald bereichert, bald verkürzt. War dies Evangelium, wie sein schwankender Name zeigt, ein Machwerk der Partei, so versteht es sich auch, daß seine Gestalt und sein Umfang ein durchaus wechselnder sein mußte. So heißt es bei Irenäus, daß sie sich nur des Matthäusevangeliums bedient hätten.*) Bei Epiphanius wird ihnen bald ein vollständiges, bald ein verstümmeltes erstes Evangelium zugeschrieben. Hiebei kommt denn auch in Betracht, daß es eine der Kirche näher und eine derselben ferner stehende Partei unter ihnen gab. Ist nun der Kanon ein Organismus, so kann man eines herausgerissenen Gliedes sich nicht ungestraft bedienen. Ein solches Glied ist eben kein Glied mehr. Daher die Karikirung und Verstümmelung einer Schrift bei den Häretikern. Charakteristisch ist nun weiter für diese Partei, daß sie vornehmlich den Apostel Paulus und seine Schriften, d. h. die zweite Stufe verwarfen. Dies ist noch ein anderes Verhältniß, als wenn sie sich eines Markusevangeliums oder vierten Evangeliums nicht bedienten. Paulus war ihnen ein Abtrünniger.**)

Wer nun die zweite Stufe verwirft, der kann auch die dritte unmöglich anerkennen, die ja auf der zweiten sich auferbaut. Auf gleichem Boden mit den Ebioniten scheinen später die Alloger ihren Widerspruch son-

---

*) 3, 11, 7 „Ebionaei eo evangelio, quod est secundum Matthaeum, solo utentes."

**) Irenäus 1, 26, 2: „Solo autem eo, quod est secundum Matthaeum, Evangelio utuntur et apostolum Paulum recusant, apostatam eum legis dicentes." Eusebius, K.-G. 3, 27: „*Τοῦ μὲν ἀποστόλου* (sc. *Παύλου*) *πάσας τὰς ἐπιστολὰς ἀρνητέας ἠγοῦντο εἶναι δεῖν, ἀποστάτην ἀποκαλοῦντες αὐτὸν τοῦ νόμου, εὐαγγελίῳ δὲ μόνῳ τῷ καθ' Ἑβραίους λεγομένῳ χρώμενοι τῶν λοιπῶν σμικρὸν ἐποιοῦντο λόγον*"

derlich gegen die dritte Stufe (Joh.-Ev. und Apokalypse) gerichtet zu haben. Während nämlich die ältesten Ebioniten vom gesetzlichen Standpunkt gegen den Universalismus und die christliche Freiheit des Paulus auftraten, stimmen spätere Ebioniten und Aloger in der christologischen Negation der wahren Gottheit Christi und im Deismus überein.*)

Merkwürdig ist nun ferner, daß die Ebioniten, nachdem sie einmal inconsequenterweise über das Alte Testament als einzigen Kanon hinaus geschritten waren, nicht bei dem Hebräerevangelium stehen bleiben konnten; obwohl sie sich wesentlich an die erste Stufe hielten. Schon Irenäus erwähnt, daß sie auch das Lukasevangelium benutzen.**) Später hatten sie auch eine eigenthümliche antipaulinische Apostelgeschichte, in welcher Jakobus die Hauptrolle spielte.***) War es begründet, was Epiphanius sagt, daß sie auch eine hebräische Uebersetzung des Johanneischen Evangeliums besaßen, so hätte dieselbe nur eine im hohen Grade gefälschte sein können.†)

Endlich muß man noch die Eigenthümlichkeit eines sehr merkwürdigen Codex des Neuen Testamentes, des Codex Cantabrigiensis, auf ebionitische Einflüsse zurückführen. Derselbe enthält die vier Evangelien und die Apostelgeschichte, wozu wahrscheinlich noch katholische Briefe kamen; die Textbeschaffenheit läßt auf Herkunft von solchen schließen, die der hebräischen Sprache kundig waren. Hier würden wir also den Kanon solcher Ebioniten finden, welche sich der katholischen Kirche am meisten genähert hatten.††)

Schreiten wir von hier aus wieder in die früheste Zeit, die Zeit der Bildung des neutestamentlichen Kanon zurück. Da ist es begreiflich, daß sich auch innerhalb der katholischen Kirche noch Männer finden, die mehr oder minder starke ebionitische Sympathien haben. Oft war es nur die Enge des Gesichtskreises und die Aengstlichkeit gegenüber gnostischen und anderen ethnischen Ausschreitungen der Heidenchristen, was manche in eine gesetzliche Richtung hineintrieb. In dieser Beziehung tritt uns zuerst Papias entgegen. Es ist grundverkehrt, diesen Mann zum wirklichen Ebio-

*) Vgl. über Aloger Bleek, Einleitung in das N. T. II. Aufl. S. 157.

**) 3, 15, 1.

***) Epiphanius XXX, 16. Bleek S. 639.

†) Vgl. Credner, Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften Bd. 1. S. 333.

††) Vgl. Credner, a. a. O. S. 456 ff.; besonders 495; 496.

niten zu machen oder ihm die Anerkennung der wesentlichen Stufen des neutestamentlichen Kanon abzusprechen. Wäre dies der Fall gewesen, so würden uns die Beweise nicht fehlen. Aber ein Anderes ist, in der Kirche stehen und den Kanon anerkennen, ein Anderes, der Höhe und Weite dieses Standpunktes gerecht werden. Das letztere fehlte bei diesem „σμικρὸς τὸν νοῦν." Wenn er in seinem Kampf gegen den Gnosticismus weder der Pauliniſchen Briefe noch des Johanneiſchen Evangeliums ſich bediente, so hat das keinen anderen Grund, als daß ihm die sittlichen Sprüche Jesu, welche die Synoptiker enthalten, geeigneter hiezu erschienen.

Dem Papias ähnlich gewesen zu sein scheint Hegesippus, ein Judenchrist und Bekämpfer des Gnosticismus. Wie Papias schrieb auch er eine Schrift in fünf Büchern. Wenn er sich des Hebräerevangeliums bediente, so darf man nicht ohne Weiteres auf Ebionismus schließen; da wir weder wissen, in welcher Art, in welchem Sinn er jenes Evangelium gebrauchte, noch wie beschaffen dasselbe war.*)

Nicht frei von judaisirenden Anschauungen war auch Justinus Martyr. Kein Zweifel kann freilich bestehen, daß dieser Mann der katholischen Kirche jener Zeit (130—160) angehörte. Man kann das nur leugnen, wenn man, wie Credner, sagt: „die katholische Kirche hat zur Zeit der Abfassung seiner Schriften noch gar nicht bestanden."**) Hat dagegen die katholische Kirche, d. h. die auf dem Fundamente Christi und der Apostel erbaute und im Gegensatz zu Ebioniten und Gnostikern gleichermaßen stehende Gemeinschaft der Bekenner Jesu von Anfang an bestanden, so hat ihr auch Justinus Martyr angehört. Es bedarf dafür keines weiteren Beweises, als der Bemerkung, daß unser Apologet die Kirche nicht nur gegen Juden und Heiden, sondern ebenso gegen Ebioniten wie Gnostiker vertheidigt hat. Und was die ersteren betrifft, so erklärt er sich nicht nur gegen die extremere sondern auch gegen die mildere Partei der Ebioniten.***) Nahm nun Justin diese Stellung ein und gehörte er also der katholischen Kirche an, so hat er auch die wesentlichen Stufen des neutestamentlichen Schriftthums sowohl gekannt als anerkannt. Das erstere gesteht auch Credner zu, wenn er sagt: „Justin sei mit den meisten von den Schriften, die jetzt in unserem Neuen Testament stehen, bekannt

*) Vgl. Eusebius, K.-G. 3, 32; 4, 22.

**) Credner, Geschichte des neutestam. Kanon. Herausg. von Volkmar 1860. S 9.

***) Vgl. Böhringer, die Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte in Biographien I. Hälfte. II. Aufl. S. 170 ff.

gewesen."*) Wie sollte einem Bestreiter Marcions die Bekanntschaft mit den Schriften des Paulus oder dem Lukasevangelium gefehlt haben, welche jener als seinen Kanon besaß?**) Gleichermaßen kannte Justin sowohl die Apokalypse, wie das vierte Evangelium. Daß ihm diese Schriften auch als kanonisch galten, läßt sich wenigstens bezüglich der Evangelien beweisen. Denn er sagt, daß in den Gemeindeversammlungen jeden Sonntag die „Denkwürdigkeiten der Apostel oder die Schriften der Propheten" vorgelesen wurden.***)

Aber die Frage ist, warum Justin sowohl von den Schriften des Paulus wie vom vierten Evangelium, also von zweiter und dritter Stufe einen so geringen Gebrauch macht im Gegensatz zu den Synoptikern und den Schriften des Alten Testaments? Hier hilft nicht die Ausrede, daß Justin in seinen noch vorhandenen Schriften weniger Veranlassung dazu gehabt habe;†) sondern dies kann nur in der Gesamtanschauung Justins begründet sein.

So entschieden Justin sowohl in christologischer wie kirchlicher Hinsicht den judaistischen Fractionen jener Zeit gegenübersteht, so vermochte er doch das Wesen des Christenthums in seiner ganzen Fülle nicht zu erfassen und daher auch nicht der Fülle des Neuen Testamentes gerecht zu werden. Das Christenthum war ihm vornehmlich das große moralisch-religiöse System der vollkommenen Philosophie oder auch das vollkommene Gesetz, von den Propheten des Alten Testamentes geweissagt, von Christus, dem Logos, ans Licht gebracht. Kommt es unserem Apologeten im Philosophenmantel wesentlich auf die Reden Jesu an, so findet er natürlich in den Briefen des Paulus nicht, was er sucht, da deren Bedeutung in der Darlegung der unio mystica des Christen mit der in Tod und Auferstehung offenbarten Person Jesu Christi liegt. Aus dem gleichen Grunde muß auch das vierte Evangelium, welches den Paulinismus voraussetzt, für Justin zurücktreten.

Nicht einer ebionitischen Partei angehörig, sondern ganz in der Heidenkirche, dem Werke des Paulus, stehend, wendet sich der ehemalige Philosoph doch ganz und gar zu den Reden Jesu in den Synoptikern zurück, weil er hier gefunden hat, was er für seine philosophischen Bedürfnisse

*) a. a. O. S. 5.

**) Vgl. Credner a. a. O. S. 15.

***) Erste Apologie, Kap. 67.

†) Wie z. B. Böhringer nach anderen meint; a. a. O. S. 254.

suchte: die vollkommene Weisheit im theoretischen und praktischen Sinn des Wortes. Damit hat er freilich Christum und das Christenthum nicht erschöpft. Mit diesen „Herrn-Reden" scheint er ähnlich, wie Papias, die Gnostiker bekämpft zu haben.

Noch war in dieser Zeit, der Periode der Bildung des Kanon, für einen ganz und voll in der Kirche stehenden Mann eine solche einseitige Stellung zu den wesentlichen Stufen des Neuen Testamentes möglich. Noch war es endlich auch möglich, daß die synoptischen Evangelien, deren sich Justin vornehmlich bediente, von ihm nicht blos in der Gestalt gebraucht wurden, in welcher sie von der Kirche anerkannt und aufgenommen worden sind. Es ist nämlich in hohem Grade wahrscheinlich, daß Justin neben unseren vier Evangelien noch eine Art Evangelienharmonie gebrauchte, die in manchen Beziehungen einen anderen Typus der Tradition zeigt, als unsere Evangelien. Während sich aber Justin mit diesem seinem Evangelium, vielleicht einer der vielen Gestalten des Hebräerevangeliums, durchaus in den Grenzen der rechtgläubigen Kirche hielt, trat sein häretischer Schüler Tatian mit der nach ihm genannten Evangelienharmonie über diese Grenzen hinaus. Die letztere, das sogenannte Diatessaron Tatians, fand noch Theodoret im Gebrauche bei Leuten, die von seiner häretischen Tendenz keine Ahnung hatten, und ersetzte es durch die kanonischen Evangelien.*)

2. Schroff stand den Ebioniten ihr häretisches Extrem gegenüber, der Gnosticismus. Jene konnten vom Alten nicht los, vermochten nicht im Christenthum das Neue zu erkennen; meinten am Alten Testament auch noch als Schriftkleid des Christenthums genug zu haben, wenn sie nur wie einen Flicken vom Gewand des Neuen Testamentes ein verstümmeltes Matthäusevangelium hinzuthäten. Wie die Ebioniten ein judaistisch gefälschtes Christenthum, so vertreten die Gnostiker ein ethnisch gefälschtes. Das Christenthum ist ihnen eine neue Philosophie**), in schroffem Gegensatz zum Judenthum stehend, scheinbar auch zum Heidenthum; sie meinen in Christo die Offenbarung des bis dahin Juden wie Heiden gänzlich unbekannten absoluten Gottes zu haben. So wird von ihnen vornehmlich jeder geschichtliche Zusammenhang der Offenbarung Gottes in Christo abgebrochen; es ist ihnen — und darin zeigen sie sich als

*) Vgl. Credner, Geschichte des neutestamentlichen Kanon. S. 7 ff. 17 ff.

**) So heißt es bei Basilides „εὐαγγέλιόν ἐστιν ἡ τῶν ὑπερκοσμίων γνῶσις." Philosophumena ed. Miller p. 243.

Philosophen — wesentlich um die neue Idee zu thun; diese Idee tritt in Gegensatz zur Geschichte, wie des Alten so des Neuen Testamentes; sie leugnen die Identität des alttestamentlichen und neutestamentlichen Gottes, wie die Identität des geboren werdenden und sterbenden Jesus mit dem ewigen oder idealen Christus.

So muß sich das in ihrem Verhältniß zu dem werdenden und gewordenen Kanon zeigen. In geradem Gegensatz zu den Ebioniten und ihrem einzigen Hebräerevangelium steht Marcion, der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts angehörig, mit seinem wesentlich die zweite Stufe begreifenden Kanon. Er hatte zehn Paulinische Briefe — verworfen waren die Pastoralbriefe — und ein wie die Briefe verstümmeltes Lukasevangelium.*) Der Gnostiker hatte sich den Apostel ausgesucht, der mit dem Worte Christi Ernst machte: „man gießt nicht jungen Wein in alte Schläuche" (Matth. 9, 17). Wie den modernen Marcioniten, der Tübinger Schule, war ihm das Christenthum erst mit dem Apostel Paulus gegeben, da Jesus noch zu tief im Judenthum stand; das Christenthum aber war ihm, dem Gnostiker, Gnosticismus, und Paulus der erste Gnostiker. An der Spitze seines Kanon stand der Galaterbrief; von dem Conflikt des Paulus mit Petrus ging er, wie die Tübinger Schule, aus.**) Indem er auf diese Weise die zweite Stufe in Widerspruch zur ersten setzt, den Paulus zum Widerspiel des Petrus macht, kann dies nur dadurch geschehen, daß Paulus und sein Christenthum zur vollständigen Karikatur verzerrt werden. Das zeigt sich denn ganz äußerlich schon dadurch, daß Marcion sich nicht scheute, das Lukasevangelium zu verstümmeln***), desgleichen auch seine Paulinischen Briefe. Natürlich enthielt nun

*) Irenäus, advers. Haer. 3, 12, 10 „Marcion et qui ab eo sunt ad intercidendas conversi sunt scripturas, quasdam quidem in totum non cognoscentes, secundum Lucam autem evangelium et epistolas Pauli decurtantes."

**) Tertullian, advers. Marc. 4, 3: „Sed enim Marcion nactus epistolam Pauli ad Galatas etiam ipsos apostolos suggillantis ut non recto pede incedentes ad veritatem evangelii . . . . connititur ad destruendum statum eorum evangeliorum, quae propria et sub apostolorum nomine eduntur etc."

***) Tertullian a. a. O. 4, 2 „Ex his commentatoribus, quos habemus, Lucam videtur Marcion elegisse, quem caederet". Wenn hier Hilgenfeld (der Kanon 1863, S. 23) meint, „als bloße Vermuthung spreche das Tertullian aus", so beruht diese Meinung nur auf Unkenntniß des Tertullianischen Latein. „Videtur" heißt: „es liegt vor Augen" „man sieht"; vgl. z. B. Tert. De praescriptionibus haereticorum cap. 38 „neque enim si Valentinus integro instrumento uti videtur": über diesen Sprachgebrauch vgl. Weizsäcker, Untersuchungen über die evang. Geschichte u. s. w. S. 231.

das nach seiner Anschauung zurecht gemachte und erklärte Evangelium das ächte Christenthum. Daher nannte er jenes Machwerk nicht mehr „Lukasevangelium", sondern „Evangelium Christi".*) Und wenn er schon das kanonische Lukasevangelium für „judaistisch interpolirt" erklärte, wie mußte ihm dann erst ein Matthäusevangelium erscheinen!**)

Noch in späten Zeiten bewegten sich in gleicher Richtung wie Marcion die gnostischen Paulicianer, welche die Petrinischen Briefe verwarfen, weil sie den Petrus nicht als Apostel anerkannten.***) So hatten auch die Manichäer ihren Widerspruch sonderlich gegen das Matthäusevangelium gerichtet.†)

Bei der Mannichfaltigkeit der gnostischen Richtungen ist es natürlich, daß auch ihr Verhältniß zum Kanon und seinen Stufen eine gewisse Manichfaltigkeit aufweist. Irenäus hebt hervor, daß wie die Marcioniten das Lukasevangelium, so andere Gnostiker das Evangelium des Markus sich zurecht gemacht hätten.††) Da dieses zweite heidenchristliche Evangelium keine Geburtsgeschichte Jesu enthält, so bedurfte es in dieser Beziehung nicht einer Verstümmelung. Dagegen hören wir von Irenäus an derselben Stelle, daß die Valentinianer sich vornehmlich des Johanneischen Evangeliums bedienten.†††)

Hier begegnen wir also zuerst einer Partei, die von der Hauptschrift der dritten Stufe ausgeht. Wir verstehen, daß dies Evangelium, zwar selbst gegen die keimende Gnosis geschrieben, durch den Charakter der Absolutheit, durch sein von den irdischen Einzelheiten abgekehrtes und dem Himmlischen zugekehrtes Wesen die Gnostiker, und unter ihnen wieder die kühnsten und speculativsten anziehen mußte; es galt ihnen ja die über alle Geschichte erhabenen ewigen göttlichen Ideen, und damit die absolute Wahrheit darzustellen. Obwohl nun gerade das vierte Evangelium den allem Gnosticismus direkt widersprechenden Satz durchführt, daß in Jesu Christo Göttliches und Menschliches, Ewiges und Geschichtliches eins seien,

*) Vgl. Credner, Beiträge I. S. 43; Tertull. a. a. O. 4, 2.

**) Tert. a. a. O. 4, 4: „interpolatum a protectoribus Judaismi."

***) Vgl. Bleek a. a. O. S. 660; Guericke, neutestamentliche Isagogik; III. Aufl. S. 449.

†) Vgl. Bleek S. 649.

††) 3, 11, 7: „Qui autem Iesum separant a Christo eti mpassibilem perseverasse Christum, passum vero Iesum dicunt, id quod secundum Marcum est praeferentes evangelium."

†††) 3, 11, 7 „Hi autem, qui a Valentino sunt, eo quod est secundum Iohannem plenissime utentes."

so besaßen die Gnostiker in ihrer allegorischen und gänzlich willkürlichen Exegese das Mittel, das Widersprechende abzuthun. Man vergleiche die Behandlung des Johanneischen Prologs von Seiten der Valentinianer bei Irenäus.*) Wahrscheinlich hatten dieselben mit Zugrundelegung des vierten Evangeliums, d. h. gewisser Stellen desselben sich das „evangelium veritatis" hergestellt, welches den Schriftbeweis ihres Systems gab.**) Wir werden das Wort „veritas" in einem dem Johanneischen ἀλήθεια" (1, 17; 14, 6, 17; 18, 37) verwandten, nur gnostischen Sinn zu verstehen haben. Dieses ihr Evangelium war ihnen das „absolute" (ἀληθινόν), das die Principien der absoluten Philosophie oder Gnosis, die vollständige Antwort auf des Pilatus Frage: Was ist Wahrheit? (Joh. 18, 38) enthalte. Dem gegenüber werden ihnen die kanonischen Evangelien, besonders die synoptischen als die niederen, für die Vorstellung der großen Menge der Gläubigen, jenes aber als das Evangelium der Gnostiker gegolten haben. Zu einem solchen Machwerk kam es indessen doch erst in der Schule Valentins, da er selbst, nach der bestimmten Erklärung Tertullians, im Gegensatz zu Marcion keine besondere Schrift herrichtete.***) Vielmehr erklärt Tertullian, daß Valentin wiederum im Unterschied von Marcion das ganze Neue Testament benutzt habe.†) Dies widerspricht nicht der Darstellung des Irenäus. Während Marcion in schroffer und gewaltthätiger, aber ehrlicher Weise verfuhr, vermochte Valentin durch den ärgsten Gebrauch der Allegorie und der willkürlichsten Exegese der wichtigsten Schriften des Neuen Testamentes sich zu bedienen. Darum stand ihm aber, und wie es scheint noch mehr seiner Schule, dennoch das Johanneische Evangelium, und sodann Paulinische Briefe im Vordergrund. So führte Valentin selbst den ersten Ursprung seiner Lehre auf Theodas, einen Jünger des Paulus zurück.††) So werden in den Philosophumena Citate Valentins und seiner Schule nur aus Johannes, Paulus und Lu-

*) 1, 8, 5; vgl. Heinrici, die Valentinianische Gnosis und die h. Schrift. Berlin 1871. S. 59. 60.

**) Irenäus 3, 11, 9; vgl. Pseudo-Tertullian De praescript. haeret. cap. 49.

***) De praescript. 38: „Marcion exserte et palam machaera, non stilo usus est, quoniam ad materiam suam caedem scripturarum confecit. Valentinus autem pepercit, quoniam non ad materiam scripturas, sed materiam ad scripturas excogitavit."

†) Unmittelbar vor obigen Worten heißt es: „Neque enim si Valentinus integro instrumento uti videtur, non callidiore ingenio quam Marcion?" Auch hier heißt „videtur": „wir sehen"; vgl. oben advers. Marcionem 4, 2.

††) Clemens Alex. Strom. III, 13.

kas angeführt.*) Desgleichen schrieb Herakleon, ein Valentinianer, einen gnostischen Commentar über das Johannesevangelium. **)

Aehnlich wie Valentin stand zum Neuen Testament Basilides, ein älterer Zeitgenosse jenes Gnostikers, nach allen Anzeichen dem ersten Viertel des zweiten Jahrhunderts angehörig.***) Die Philosophumena enthalten Citate des Basilides aus den Evangelien des Johannes und Lukas; aus den Briefen des Paulus an Römer, Korinther und Epheser.†) Außer kanonischen Evangelien, welche Basilides benutzte, weil er als Christ gelten wollte, besaß er aber auch eine eigenthümliche Schrift, das Evangelium genannt, im Unterschied von den Evangelien. Das war offenbar für ihn, was den Valentinianern ihr „evangelium veritatis." Wahrscheinlich bildete die Grundlage auch dieses Schriftwerkes das Johanneische Evangelium, wobei aber auch Lukas, vielleicht auch Matthäus benutzt war. Zu diesem aus Schriftworten bestehenden Evangelium schrieb dann Basilides 24 Bücher Auslegungen. Das Evangelium aber enthielt „Erkenntniß der überirdischen Dinge".††) Dieses ewige oder absolute Evangelium, das evangelium veritatis legten dann als solches die 24 Bücher Erklärungen dar.†††)

In diesen merkwürdigen Machwerken der Gnostiker haben wir nichts anderes, als Karikaturen des vierten Evangeliums, das in der That recht gefaßt „das Evangelium" neben den drei anderen und das evangelium veritatis, d. h. der vollen und ganzen, der abschließenden Wahrheit ist (Joh. 16, 13: *ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν*). Mit Nothwendigkeit führte ja die gottgewollte Entwickelung des apostolischen Geistes über die pädagogischen Missionsevangelien zu dem prophetischen. Es galt ja wirklich, die „himmlischen und überirdischen Urgründe" der auf Erden geschehenen Heilsgeschichte auszusprechen (Joh. 3, 12); das geschah, als

*) Hofstede de Groot, Basilides am Ausgange des apostolischen Zeitalters u. s. w. Leipzig 1868. S. 24.

**) Vgl. a. a. O. S. 25 ff.

***) Vgl. a. a. O. S. 6, 7, die Väter pflegen ihn als den Vater der Gnostiker zu betrachten.

†) a. a. O. S. 10.

††) *„εὐαγγέλιόν ἐστιν ἡ τῶν ὑπερκοσμίων γνῶσις"* Phil. ed. Miller p. 243.

†††) Nicht anders werden die Nachrichten verstanden werden können, obwohl Hofstede de Groot mit Gieseler unter „dem Evangelium" nur das gnostische System verstehen will: a. a. O. S. 12. 13. Vgl. die Angabe des Origenes Homil. I. in Lucam Opp. ed. de la Rue III. p. 933 „Ausus fuit et Basilides scribere evangelium et suo illud nomine titulare."

sich die ersten Versuche des Gnosticismus regten, mit Kräften menschlicher Philosophie jenen ewigen Grund zu legen (vgl. den ersten Brief des Johannes). Menschlich ersonnene Ideen (jene γνῶσις τῶν ὑπερκοσμίων) sollten den göttlichen Hintergrund der Erlösungsgeschichte, also den wirklichen Inhalt „des absoluten Evangeliums" bilden. Der Betrug der „falschberühmten Gnosis" kommt darin zu Tage, daß die wirkliche Heilsgeschichte in schroffen Conflikt tritt mit jenen überweltlichen Ideen, der Jesus der Geschichte mit dem gnostisch ersonnenen ewigen Christus, Geburt und Tod des Heilandes mit der philosophischen Speculation. Das Johanneische Evangelium trägt dagegen darin den Stempel der Wahrheit, daß es das ewige, in der Liebe Gottes bestehende Fundament der Heilsgeschichte offenbart und statt den synoptischen Evangelien oder der Geschichte zu widersprechen, dieselbe auf absolute Weise begründet (Joh. 20, 31). Den Gnostikern, als ächten Pseudopropheten, blieb nichts übrig, als immer neue Karikaturen des absoluten Evangeliums zu ersinnen; das geschah denn meistens mit engerem Anschluß an Johannes. So konnte es geschehen, daß der erste Commentar über dies Evangelium, von dem wir hören, das Werk eines Gnostikers war. Die Kirche wird dadurch genöthigt worden sein, tiefer in das Wesen dieses Evangeliums einzudringen. Die Gnosis hatte damals im Wesentlichen dasselbe Verdienst, welches in unseren Tagen Baur und die Tübinger Schule gerade um dieses Evangelium sich erworben hat.

Im Allgemeinen können wir hier nur sagen: Von einer Karikatur des Paulus oder des Johannes, also der zweiten und dritten Stufe ausgehend (wie die Ebioniten von einer Karikatur der ersten Stufe) kam es den Gnostikern wesentlich darauf an, die erste Stufe d. h. die wirkliche Geschichte Jesu und des Christenthums zu zerstören, um Raum für ihre philosophischen Ideen zu schaffen. So ist es denn für sie charakteristisch, daß sie — ganz in derselben Weise, wie die modernen Gnostiker — nicht nur den Aposteln, d. h. sonderlich den Verfassern der synoptischen Evangelien, sondern sogar Jesu selbst Judaismus oder, wie man jetzt sagt, Ebionismus schuld gaben. Es war natürlich ihre Aufgabe, das Christenthum von solchen Zusätzen zu reinigen und so das „absolute Evangelium" herzustellen; modern mit Bunsen ausgedrückt: das Semitische muß ins Japhetische übersetzt werden.*)

*) Irenäus 3, 12, 12: „apostolos adhuc quae sunt Judaeorum sentientes annunciasse evangelium"; 3, 2, 2: „apostolos enim admiscuisse ea, quae sunt

Unserer Betrachtung über die ebionitische Partei und ihr Verhältniß zum Kanon fügten wir die Bemerkung bei, daß auch in der rechtgläubigen Kirche Spuren einer ebionisirenden Richtung sich finden ließen. Gerade das Verhältniß zum Kanon und seinen wesentlichen Stufen ist ein Prüfstein. Die Periode der Bildung des Kanon nun, d. h. die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts ist auch die Zeit des furchtbarsten Kampfes der Kirche gegen den Gnosticismus. Merkwürdig aber ist es, daß wir in dieser Zeit weniger Spuren eines in die Kirche hereinragenden Gnosticismus finden. Es hat ganz den Anschein, als habe die Kirche, nachdem der Ebionismus schon früher überwunden, jetzt im Kampf gegen das andere Extrem sich in manchen Vertretern von jenem nicht ganz frei gehalten. Dagegen sehen wir nach der wesentlichen Ueberwindung des Gnosticismus, im Beginn des dritten Jahrhunderts mit der sogenannten alexandrinischen Schule eine Richtung herrschend werden, welche in manchen Vertretern ein Gnostisiren erkennen läßt. Das ist die Richtung, bei welcher z. B. die Apokalypse — d. h. die Schrift der dritten Stufe, die in ihrer Art am meisten mit der ersten sich berührt, — bis dahin ein allgemein anerkanntes Buch, in Verdacht gerieth. Doch wir wenden uns hinüber zur rechtgläubigen Kirche und ihrem Verhältniß zum Kanon.

3. Die **Kirche** ist nicht auf ein Schriftthum gegründet, sondern auf den lebendigen Jesus Christus, den Menschen- und Gottessohn, den gekreuzigten und auferstandenen (1 Kor. 3, 11). In diesem Sinn ist sie auch auf keinen Menschen gegründet, weder auf den Petrus noch auf den Paulus. Dennoch gilt wiederum: „wer euch hört, der hört mich;“ und „wenn ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium predigt als das, welches wir euch gepredigt haben, der sei verflucht.“ In diesem Sinn ist denn wohl die Kirche auf das Wort der Apostel gegründet, voran auf das des Petrus und dann des Paulus und endlich des Johannes.

In derselben Zeit, in welcher die Kirche nach dem Tode der Apostel sich selbst überlassen den beiden Häresien der Ebioniten und Gnostiker

legalia (i. e. ex Iudaismo desumta) Salvatoris verbis; et non solum apostolos, sed etiam ipsum Dominum, modo quidem a Demiurgo, modo autem a medietate, interdum autem a summitate fecisse sermones“; vgl. 1, 7, 3: „*τὸν Ἰησοῦν τὸ μέν τι ἀπὸ τοῦ Σωτῆρος εἰρηκέναι, τὸ δέ τι ἀπὸ τῆς μητρός, τὸ δέ τι ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ.*“ Vgl. 3, 1, 2: „Nec enim fas est dicere, quoniam ante praedicaverumt, quam perfectam haberent agnitionem; sicut quidam audent dicere, gloriantes, emendatores se esse apostolorum. Postea enim quam surrexit Dominus noster a mortuis, et induti sunt supervenientis Spiritus sancti virtutem ex alto de omnibus adimpleti sunt et habuerunt perfectam agnitionem.“

gegenüber ihren Glauben in der regula fidei (Glaubensregel) oder dem apostolischen Glaubensbekenntniß aussprach, in derselben Zeit stellte sie diesem Kanon (κανὼν τῆς πίστεως = regula fidei) auch den Kanon der apostolischen Schriften zur Seite. Wie denn freilich die bei einer Reihe der Väter vorliegende Glaubensregel zeigt, daß das apostolische Glaubensbekenntniß in seinem nachmaligen Abschluß nicht von vorn herein feststand, so hatte auch der Schriftkanon der Kirche nicht von vorn herein eine bis auf jedes einzelne Glied feststehende Gestalt. Wie aber das apostolische Glaubensbekenntniß in seinen drei Artikeln nicht ein Conglomerat von zufälligen Sätzen ist, sondern ein Organismus, aus dem Glauben der Kirche gegenüber Ebioniten und Gnostikern als Bekenntniß mit Nothwendigkeit hervorgehend, so daß die ganze Entwickelung nur eine reichere Ausführung des ursprünglich Gegebenen ist, — so ist auch der Schriftkanon ein Organismus, nothwendig durch drei Stufen hindurch sich bewegend und auf den drei großen apostolischen Persönlichkeiten ruhend. Von diesen drei Aposteln gilt nun vornehmlich: „wer euch hört, der hört mich." Die Kirche hat sie von vorn herein gehört und den auf ihnen beruhenden neutestamentlichen Kanon in seiner wesentlichen organischen Einheit anerkannt, gerade so wie jene Glaubensregel in ihrem wesentlichen Inhalt. Dem widerspricht denn nicht, daß in dieser frühen Zeit ein Vater oder eine einzelne Provinz der Kirche über eine einzelne Schrift schwanken, dieselbe vielleicht auch verwerfen mochte. Wogte ja doch der Kampf mit den Häresien in der Kirche hin und her. Wie dieselbe aber in der Glaubensregel sich zusammenschloß, so einigte sie sich über den Schriftkanon, gleichermaßen in dem Bewußtsein, daß sie sich selbst in ihrem ursprünglichen Wesen: auf apostolischem Grunde erhalte. Eben damit ist sie auch die katholische Kirche, sofern sie den häretischen Sonderdogmen, wie den Sonder-Kanones der Häretiker den allgemeinen Glauben und den allgemeinen Schriftkanon in seiner ganzen Fülle gegenüberstellte.

Befremdlich nur erscheint zunächst, daß die Zeit, in welcher offenbar der Kanon gesammelt wurde — die Zeit der apostolischen Väter, vom Ende des ersten bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts — wie überhaupt nicht sehr productiv, so auch gerade über die Fragen, die uns hier beschäftigen, auffallend stumm sich zeigt. Die dogmatische Impotenz der apostolischen Väter im Gegensatz zum apostolischen Zeitalter hat man längst bemerkt.

Und doch kann man den eigenthümlichen Charakter dieser Zeit in

seinem Verhältniß zur vorausgehenden wie nachfolgenden wohl verstehen Es ist in hervorragender Weise eine Zeit der Sammlung und der Selbstbesinnung. Die selbständige, productive Arbeit — im Zeitalter des Irenäus — hat noch nicht begonnen. Sie konnte auch nicht eher beginnen, als bis geschehen war, wozu jenes stille Zeitalter sich berufen wußte. Die Kirche hatte sich, im Gegensatz zu den sogleich zu geräuschvoller Production antretenden Gnostikern — Basilides, Valentin, Saturnin, Marcion, — auf sich selbst zu besinnen, die Grundlage ihres Bestandes in Glaubenskanon und Schriftkanon festzustellen. Das war keine productive Arbeit und erforderte nicht productive Geister. Hier war nur Treue zu beweisen und Festigkeit gegen die Verführung der Häresie. Das hat jene Zeit bewiesen, und es ward der feste Grund der Glaubensregel und des Schriftkanon gelegt, auf welchem die folgende Zeit stehend zur theologischen Arbeit übergehen konnte.

Sehen wir nun auf die wenigen Spuren, welche uns zeigen, daß die Kirche jener Zeit ihrer Aufgabe sich bewußt war.

Oben an steht Polykarp, Bischof von Smyrna, unmittelbarer Jünger des Apostels Johannes. In seinem Briefe an die Philipper, der um das Jahr 110 verfaßt ward, finden wir eine vollständige Durchdringung der drei neutestamentlichen Stufen. Er spricht aus den Briefen des Petrus, des Paulus und Johannes heraus;*) ebenso aus dem Matthäusevangelium.**) Wir dürfen sagen, dies einzige Schriftdenkmal eines Mannes, der vielleicht als der hervorragendste Vertreter jenes Zeitalters angesehen werden mag,***) würde genügen, um zu beweisen, daß die Kirche an jene drei Apostel und damit an den Schriftkanon in seiner organischen Fülle sich gebunden wußte.

In noch frühere Zeit versetzen uns die Briefe des Ignatius, auf die sich Polykarp schon bezieht.†) Ignatius, Bischof von Antiochia in

---

*) Vgl. Kap. 2; 3; 7; vgl. Credner, Beiträge I S. 29.

**) Vgl. Kap. 2; 7; vgl. Tischendorf, Wann wurden unsere Evangelien verfaßt? 4. Aufl. S. 23. 24.

***) Es wird sonderlich von ihm hervorgehoben, daß er gewohnheitsmäßig für alle Gemeinden auf Erden gebetet und in seinem letzten Gebete „der ganzen katholischen Kirche auf Erden" gedacht habe. So erscheint er, wie ein Nachfolger der Apostel, die ganze Kirche auf dem Herzen tragend. Vgl. Credner, Geschichte des Kanon S. 75.

†) Kap. 13; 9; es wird aber hier die Aechtheit der kürzeren sieben Briefe vorausgesetzt; vgl. z. B. Tischendorf a. a. O. S. 21. 22.

Syrien, weiß sich als einen Sachwalter „der katholischen Kirche“*) und warnt vor „Spaltungen als der Wurzel der Uebel.“**) Wie wir wissen, waren die Spaltungen: der Judaismus und Gnosticismus. Gegen beide wendet sich der Bischof und mit sonderlichem Nachdruck noch gegen die erstere Richtung; was sich aus der frühen Zeit erklärt (das erste Jahrzehend des zweiten Jahrhunderts).***) Hauptsächlich fordert nun unser Bischof die Leser auf, sich im Gegensatz zu allen häretischen Richtungen an die Vertreter der katholischen Kirche zu halten, d. h. an die Bischöfe. Es wäre aber thöricht, von Ignatius zu fordern, er habe jene Leser ohne Weiteres auf den neutestamentlichen Kanon verweisen sollen. Sicherlich waren soviele unmündige Christen keineswegs im Stande, auf eigene Hand sich da Raths zu erholen. Sie müssen sich zunächst an ihre Bischöfe halten. Und es kann hier nur die Frage sein: Was ist nun das Fundament, auf welchem stehend die Bischöfe ihre Gemeinden leiten sollen? Das ist die apostolische Tradition in Gestalt des Glaubenskanon und Schriftkanon. Wie beschaffen ist der letztere? Er besteht aus „dem Evangelium“ und „den Aposteln“.†) Das Evangelium aber begreift nicht nur die Synoptiker; so wird das Matthäusevangelium angeführt;††) sondern dazu gehört auch das vierte Evangelium.†††)

Gedenken wir endlich noch eines dritten Zeugnisses aus dieser frühesten Zeit, des Briefes an den Diognet, der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts angehörig. Das Sendschreiben setzt Synoptiker, Johannesevangelium und die Schriften des Paulus voraus.††††)

Dürfen wir die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts die Zeit der Selbstbesinnung nennen, durch welche die Kirche im Gegensatz zu den Häresien sich auf das Fundament des Schriftkanon stellte, so beginnt mit der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts die Zeit der Selbstgewißheit. War für den einzelnen Vertreter der Kirche in jener Zeit noch ein gewisses Schwanken über die Geltendmachung wichtiger Theile des Kanon möglich,

---

*) Ad Smyrn. c. 8.

**) a. a. O. c. 7.

***) Gegen Judaismus: ad Philad. c. 6. ad Magn. c. 8. 10; gegen den Gnosticismus ad Smyrn. c. 2 ff.

†) ad Philad. c. 5. vgl. Hilgenfeld, der Kanon S. 31.

††) Matth. 16, 26; ad Rom c. 6.

†††) ad Rom. 7. und Joh. 6, 51 ff.; ad Philad. 7 und Joh. 3, 8; vgl. Hilgenfeld a. a. O.

††††) Vgl. Credner, Beiträge I S. 50, 51. Tischendorf a. a. O. S. 40.

wie wir das an Papias oder Juſtin ſahen, ſo iſt das in der zweiten Hälfte nicht mehr möglich.

Da erſcheint in dem Schreiben der Gemeinden von Lugdunum und Vienne aus dem Jahre 177*) der Kanon in ſeinen weſentlichen Stufen als „Schrift" (γραφή); die erſte Stufe iſt vertreten durch Lukasevangelium und Apoſtelgeſchichte, die zweite durch Pauliniſche Briefe (Römerbrief, Timotheusbriefe), die dritte durch das vierte Evangelium und die Apokalypſe.**)

Dem ſchließt ſich an das bedeutende Zeugniß des Apologeten Theophilus von Antiochien (ad Autolycum, um 180). Ihm gehören die Schriften des Neuen Teſtamentes zu „den heiligen Schriften" und die Verfaſſer ſind ihm „die Geiſtträger".***) Der Kanon iſt bei ihm vertreten durch Matthäusevangelium, Römerbrief und 1 Timoth., viertes Evangelium und Apokalypſe.†)

So ſind wir in die Zeit eingetreten, in welcher nach den hellen Zeugniſſen aus allen wichtigen Provinzen der Kirche der Kanon in ſeinen weſentlichen Stufen als das von Alters her überlieferte, in der katholiſchen Kirche unbezweifelte Fundament erſcheint.††)

Da mögen wir zuerſt nennen: Irenäus, Biſchof von Lyon, aber aus Kleinaſien ſtammend und ſo zwei wichtige Kirchenprovinzen vertretend; er ſtarb um das Jahr 200. Von ihm finden wir den Kanon in ſeinen weſentlichen Stufen als feſtſtehend anerkannt. Es ſind die vier Evangelien, die A.-G., die 13 Paulusbriefe; die Apokalypſe und der Hebräerbrief. Daß Irenäus auch den letzteren anerkannt habe, bezeugt Euſebius; wenn er ihn dagegen nicht für Pauliniſch hielt, ſo hatte er auch hierin Recht.†††) Von den katholiſchen Briefen finden wir dagegen bei ihm nur 1. und 2. Johannis und 1. Petri.

Beſonders wichtig iſt nun die Tradition des Irenäus über die vier

*) Euſebius, K.-G. 5, 1, 2.

**) Vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 32.

***) „ὅθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἅγιαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει (Joh. 1, 1);" ad Autolyc. II, 22. vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 33

†) Vgl. Credner, Beiträge, I S. 57.

††) Irenäus 3, 1, 1: „Non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus, quam per eos, per quos evangelium pervenit ad nos, quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futuram".

†††) Euſebius K.-G. 5, 26. Nach Stephanus Gobarus galt er ihm nicht für Pauliniſch. Vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 37.

kanonischen Evangelien. Er sagt darüber: Tanta est autem circa evangelia haec firmitas, ut et ipsi haeretici testimonium reddant eis et ex ipsis egrediens unusquisque eorum conetur suam confirmare doctrinam. Dann führt er an, wie die Ebioniten den Matthäus, Marcion den Lukas, einige Gnostiker den Markus, die Valentinianer den Johannes benutzen. Und nun folgt die berühmte Stelle, welche zeigt, wie gewiß die Kirche der Vierzahl ihrer Evangelien und der Harmonie derselben war: „Neque autem plura numero quam haec sunt neque rursus pauciora capit esse evangelia „ἐπειδὴ τέσσαρα κλίματα τοῦ κόσμου, ἐν ᾧ ἐσμὲν, εἰσὶ καὶ τέσσαρα καθολικὰ πνεύματα, κατέσπαρται δὲ ἡ ἐκκλησία ἐπὶ πάσης τῆς γῆς, στύλος δὲ καὶ στήριγμα ἐκκλησίας τὸ εὐαγγέλιον καὶ πνεῦμα ζωῆς εἰκότως τέσσαρας ἔχειν αὐτὴν στύλους πανταχόθεν πνέοντας τὴν ἀφθαρσίαν καὶ ἀναζωπυροῦντας τοὺς ἀνθρώπους. ἐξ ὧν φανερόν, ὅτι ὁ τῶν ἁπάντων τεχνίτης λόγος, ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν Χερουβὶμ καὶ συνέχων τὰ πάντα, φανερωθεὶς τοῖς ἀνθρώποις ἔδωκεν ἡμῖν τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον, ἑνὶ δὲ πνεύματι συνεχόμενον.“

Wenn aber Irenäus in der Vierzahl der Evangelien die gleiche Nothwendigkeit, wie in der Vierzahl der Winde und der Cherube (also der Repräsentanten der Natur- und der alttestamentlichen Offenbarung) findet, so ist das nicht etwa seine persönliche Erfindung. Er spricht damit nur die Ueberlieferung der Kirche aus. Als der Kanon selbst sich bildete, da galt auch schon jene Anschauung.*)

Als zweiter wichtiger Zeuge aus dem Ende des zweiten Jahrhunderts erscheint die alte syrische Uebersetzung, welche den Namen Pe-

*) Mit Recht sagt Redslob in seiner Schrift, die sonst meistens von übel angewendetem Scharfsinn zeugt: „Diese Zusammenstellung der Vierzahl unserer Evangelien mit den angeführten andern Vierheiten ist so sehr christlich, daß wir sie gar nicht als einen erst von Irenäus ausgegangenen Gedanken und als eine subjective Meinung dieses Kirchenlehrers zu halten haben, und unstreitig sind es dieselben unbekannten kirchlichen Autoritäten aus der Zeit der unmittelbaren Apostelschüler, welche die in der apostolischen Kirche in amtlichen Gebrauch zu ziehenden Schriften auf unsere vier Evangelien beschränkten, selbst gewesen, welche auch gleichzeitig dafür Sorge getragen haben ihrer getroffenen Entscheidung den Stempel der Weihe aufzudrücken.“ Die kanonischen Evangelien als geheime kanonische Gesetzgebung in Form von Denkwürdigkeiten aus dem Leben Jesu, Leipzig, 1869. S. 10. Wenn aber R. meint, eine bedeutsame Zahl komme nur den Evangelien zu, wogegen die Briefe mehr zufällig und daher auch in zufälliger Zahl in den Kanon gekommen seien (S. 15), so irrt er, wie sich im Folgenden bei Gelegenheit des Muratorischen Kanons zeigen wird.

schittho führt. Sie hat den ganzen Kanon in seinen wichtigen Stufen und Schriften, mit Ausnahme der Apokalypse. Da dieses Buch zu den in dieser frühen Zeit allseitig anerkannten Schriften gehört, so läßt sich ein Grund für das Fehlen nicht angeben. Sonst fehlten in dem Kanon der syrischen Kirche nur noch 2 Petri und 2 und 3 Johannis. Abgesehen von der Apokalypse ist demnach nur die Sammlung der katholischen Briefe unvollständig. Wir haben aber später weiter davon zu reden, daß nur die katholischen Briefe der Theil des Kanon sind, in welchem ein ernstes Schwanken der Kirche stattgefunden hat.

Aus der wichtigen römischen Kirche findet sich als vollgiltiger Zeuge der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts der sogenannte Muratori'sche Kanon.*) Es ist das Verzeichniß der damals in der römischen Kirche als kanonisch geltenden Bücher. Es fehlen nur die Briefe des Petrus, des Jakobus, der Hebräerbrief und ein kleiner Johannesbrief. Das Fehlen des Hebräerbriefs hängt an der für das Abendland so verwirrenden Vermischung der zwei Fragen: ob dieser Brief kanonisch und ob er ein Paulusbrief; wovon später zu reden ist. Sonst sehen wir auch hier: der Kanon ist in seinen wesentlichen Stufen vollkommen fest und sicher; nur die Sammlung der katholischen Briefe ist noch in der Bildung begriffen. Unser Kanon ist aber nicht blos durch die Aufzählung der einzelnen Schriften wichtig. Als uralte Ueberlieferung der Gemeinde von Rom weiß er auch Wichtiges über das organische Verhältniß der Bücher zu berichten. Die Angaben über die drei ersten Evangelien, im Manuscript nur sehr unvollständig erhalten, scheinen im Wesentlichen dieselben, welche wir auch sonst, z. B. bei Irenäus, finden. Dagegen hebt der Kanon die Eigenthümlichkeit und Eigenart des vierten Evangeliums, als des allgemeinen und abschließenden, stark hervor. Die Abfassung dieses Evangeliums ist nicht ohne eine besondere Offenbarung unternommen, es ist im Sinne der Apostel überhaupt geschrieben worden und enthält im Gegensatz zu den relativen Synoptikern die Ganzheit des evangelischen Inhaltes.**) Wiederum zeigt derselbe durch eine merkwürdige Betrachtung, mit welcher Sorgfalt schon frühzeitig die Kirche wie den Kanon der Evangelien, so auch den Kanon der Paulusbriefe, d. h. der zweiten Stufe festgestellt habe. Er zeigt nämlich, daß die Sammlung der Gemeindebriefe des Paulus durch die Sie-

*) Vgl. über Ort und Zeit Hilgenfeld a. a. O. S. 39. Das Jahr 157 erscheint als nächste Vergangenheit.

**) „Eadem nocte revelatum Andreae ex apostolis, ut recognoscentibus cuntis Johannes suo nomine cuncta describeret."

benzahl der Gemeinden bestimmt sei und ebenso der allgemeinen Kirche gelte, wie die Siebenzahl der Briefe in der Apokalypse; die neun Gemeindebriefe sind die wichtigeren; unter ihnen ragen wiederum hervor die vier: zwei an Korinther, an Galater, an Römer. Dazu treten dann die vier an Einzelne gerichteten Paulusbriefe, deren Aufnahme der Verfasser dadurch motivirt, daß er ihre Bedeutung für die Kirchenordnung hervorhebt. Jene Anschauung von der Siebenzahl aber hat eine ähnliche Bedeutung, wie die Aeußerung des Irenäus über die Vierzahl der Evangelien.

In übler Weise zeigt sich freilich auch hier, wie sonst, der allgemeine Mangel der Kanonbildung in Bezug auf die dritte Stufe. Man kann beobachten, daß eine Schrift nur dann wesentlich gesichert und vor Verdächtigung geschützt ist, wenn sie mit anderen ähnlichen zusammengestellt durch eine feste Zahl wie mit einem Wall umgeben wird. Wir fanden das bei den vier Evangelien, bei den Sendschreiben des Paulus an die sieben Gemeinden. Die dritte Stufe entbehrt solcher Sicherung, und daher eine gewisse Unsicherheit. Zwar das vierte Evangelium war in seiner Zusammenstellung mit den dreien ein für alle Male festgestellt. Dagegen erscheinen nun Apokalypse und Hebräerbrief isolirt. Hätte man von vorn herein Evangelium Johannis, Hebräerbrief und Apokalypse zusammengethan, so würde die Dreizahl alle behütet haben. Die Isolirtheit der beiden Schriften hat dagegen übele Konsequenzen. Obwohl die kirchliche Anerkennung der Apokalypse in der römischen Gemeinde über allen Zweifel erhaben war, wie schon jene Vergleichung zeigt, war dies Buch doch nicht davor bewahrt, mit einer Apokalypse des Petrus zusammengestellt zu werden, deren Bezweiflung unser Kanon selbst erwähnt; wie sie denn auch von der Kirche verworfen worden ist. Noch übeler erging es dem Hebräerbrief, den der Verfasser des Kanons unter dem Namen des „Briefs an die Alexandriner" mit anderen apokryphen Schriften verwarf.

Wir schreiten von Rom hinüber nach Westafrika und Karthago. Tertullian, der erste große lateinische Vater († um 220) gibt uns ein höchst wichtiges Zeugniß für den Stand des Kanon in der afrikanischen, sodann der occidentalischen Kirche überhaupt.

Was zunächst das Neue Testament in seiner Gesamtheit angeht, so hat Tertullian die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, 13 Paulusbriefe, die Apokalypse, 1 Johannis, 1 Petri, den Judasbrief und den Hebräerbrief als Schreiben des Barnabas. Die beiden kleinen Johannesbriefe, den Jakobusbrief und 2 Petri kennt Tertullian nicht.

Was nun aber bei unserm Vater von besonderer Bedeutung ist, das

ist die organische Auffassung des Neuen Testamentes. Auch hierin erweist sich Tertullian in wahrhaft großartiger Weise als Anfang der occidentalischen Theologie.

Die ganze heilige Schrift Alten und Neuen Testamentes ist ihm Divinum instrumentum, die göttliche Urkunde (divina literatura);*) utrumque testamentum; totum instrumentum utriusque testamenti.**) Dem vetus instrumentum oder testamentum steht dann das novum oder evangelium oder apostoli gegenüber.

Das Neue Testament zerfällt in: Evangelicum instrumentum und Apostolica instrumenta (apostolicum instrumentum, apostolicae literae, apostoli). Enthält nun das evangelicum instrumentum die vier Evangelien, so zerlegen sich dagegen die apostolica instrumenta in 1) instrumentum Actorum oder A.-G.; 2) instrumentum Pauli = 13 Paulusbriefe; 3) instrumentum Joannis = Apokalypse und (erster) Johannesbrief. Dazu kommt endlich 4) noch ein instrumentum, aus 1 Petri, Hebräerbrief (= Barnabasbrief), Judasbrief und 2 Johannes (Brief des Presbyters).

Tertullian kennt demnach neben einem Pauluskanon (= zweite Stufe) auch einen Johanneskanon (Ansatz zur dritten Stufe). Wäre nun nicht von Alters her das vierte Evangelium zu den dreien gestellt worden, so mußte dieser dritte Kanon nothwendig seine Hauptschrift an sich ziehen und damit wesentlich die dritte Stufe bilden. Denn während die Apostelgeschichte dadurch ohne Weiteres in ihre richtige Stellung kam, nämlich als Fortsetzung des dritten Evangeliums, mußte wiederum der Hebräerbrief von dem dritten Kanon angezogen werden, da er zum instrumentum Pauli nicht gehört. Zwischen Johannesbriefe (nebst Judasbrief) und Apokalypse stellt denn wirklich auch den Hebräerbrief (als Barnabasbrief) das alte Verzeichniß der kanonischen Schriften, welches sich im Codex Claromontanus findet und als der Kanon der afrikanischen Kirche im dritten Jahrhundert anzusehen ist.***)

Keineswegs kann man aber behaupten, daß Tertullians drittes instrumentum (instr. Joannis) nur als seine eigenthümliche Erfindung zu betrachten sei. Sieht man bei Irenäus — dem einzigen Kirchenvater, welcher der Zeit und Bedeutung nach mit Tertullian zusammengestellt werden darf — genauer zu, so ergibt sich auch bei ihm neben dem Evangelienkanon,

*) Vgl. hiezu Credner, Geschichte des neutestamentlichen Kanon; und besonders, H. Rönsch, das Neue Testament Tertullian's. Leipzig, 1871.

**) Rönsch a. a. O. S. 47 ff.

***) Vgl. Credner, a. a. O. S. 176; 177.

sodann dem Pauliniſchen Briefkanon (zu dem die Uebergangsſchrift der A.-G. zu rechnen), drittens ein Johanneiſcher Kanon, beſtehend aus Apokalypſe und Brief des Johannes:*) dazu mußte dann wiederum der Hebräerbrief gefügt werden, den Irenäus nach einem oben angeführten Zeugniß anerkannt hat.

Wir dürfen ſchon hier ſagen: während der Kanon der katholiſchen Briefe in jener älteſten Zeit noch durchaus ſchwankend iſt, zeigt ſich neben dem Kanon der Evangelien und dem der Paulusbriefe die Grundlage eines dritten, weſentlich Johanneiſchen Kanon, die hauptſächlich deshalb nicht ausgebaut wird, weil ihr wichtigſter Beſtandtheil, das vierte Evangelium, von ihr abgerißen war.

Es iſt noch übrig, den Kanon der oſtafrikaniſchen oder alexandriniſchen Kirche jener Zeit anzugeben, wie wir ihn bei Clemens von Alexandrien finden.

Von dem Neuen Teſtament, wie wir es kennen, fehlen bei Clemens die drei katholiſchen Briefe: Jakobus, 2 Petri und 3 Johannis.

Auf die vier Evangelien folgten die Briefe des Paulus (13), ſodann der Brief des Johannes, (der erſte Petrusbrief), die Apokalypſe und der Hebräerbrief.**)

Trotzdem die Apokalypſe dem alexandriniſchen Theologen nicht ſympathiſch war, erſcheint ihr Anſehen auch bei ihm über allen Zweifel erhaben; ihr Verfaſſer iſt „der Prophet des Neuen Teſtaments.“ Endlich gehörte zwar der Hebräerbrief nicht gerade zu der alten Sammlung der Pauliniſchen Briefe, galt aber dem Clemens (wie überhaupt im Orient) als dem Inhalt nach Pauliniſch und des Apoſtels würdig. Mit Recht empfing er ſeine Stellung in der Nähe des Johannesbriefs und der Apokalypſe.***)

So ſtand es um das Ende des zweiten Jahrhunderts. Der Kanon des Neuen Teſtamentes in ſeinen organiſchen Stufen erſcheint als von Alters her überliefert und in unzweifelhafter Anerkennung. Nur die Sammlung der katholiſchen Briefe iſt noch in der Bildung begriffen; und der Hebräerbrief entbehrt im Abendland wegen zweifelhaften Urſprungs der verdienten Werthſchätzung. Im Uebrigen müſſen wir denn mit Thierſch ſagen: „Die Gnoſtiker†) widerſprachen dem dogmatiſchen Kanon der Kir-

*) Vgl. Volkmar bei Credner. a. a. O. S. 381.
**) Vgl. Volkmar bei Credner a. a. O. S. 385 f.
***) Vgl. Volkmar a. a. O. S. 386.
†) Und ebenſo die Ebioniten.

che, der regula fidei in einer Weiſe, als wäre ſie ungefähr ſo zu Stande gekommen, wie nach unſeren (modernen) Kritikern der Kanon der neuteſtamentlichen Bücher ſich gebildet haben ſoll. Wenn ihnen Tertullian nun die Einigkeit der ganzen Kirche hinſichtlich der Glaubensregel vorhält und an die Undenkbarkeit erinnert, daß dieſe Einigkeit ſich aus der Manigfaltigkeit und Willkühr herausgebildet habe, ſo gilt, was er hierüber ſagt, vollkommen auch von der Einigkeit der Kirche hinſichtlich des Urkanon der neuteſtamentlichen Schriften, und es muß den Kritikern unſerer Tage dieſelbe Frage vorgelegt, daſſelbe Räthſel aufgegeben werden, welches Tertullian den Gnoſtikern vorlegt. Sie bleiben die Antwort darauf ebenſo ſchuldig wie jene ſie ſchuldig blieben. Age, tunc (in der Apoſtelzeit) omnes erraverint, nullam (ecclesiam) respexerit Spiritus Sanctus, uti eam in veritatem deduceret ad hoc missus a Christo, ad hoc postulatus a Patre, ut esset doctor veritalis; neglexerit officium Dei villicus, Christi vicarius ——: ecquid verisimile est, ut tot ac tantae in unam fidem erraverint? Nullus inter multos eventus unus est exitus; variasse debuerat error Ecclesiarum. Ceterum quod apud multos unum invenitur, non est erratum sed traditum.“*)

In der That es wäre unbegreiflich, woher die Einheit der Kirche im Kanon, wenn in ihr die Verwirrung der urſprüngliche Zuſtand geweſen wäre. Sie hat von vornherein im Princip und weſentlich zum Alten Teſtament das Neue Teſtament in ſeinen nothwendigen Stufen als Organismus hinzugefügt, ſodaß die ſpätere Zeit nur theologiſch ausführen und ausſprechen konnte, was die frühere ſchweigend, aber im ſicherſten Bewußtſein feſtgeſtellt hatte. Es iſt daher nicht ein eigenthümliches Theologumenon, ſondern im Sinn der älteſten Kirche geredet, wenn Clemens von Alexandrien ſagt: „ὁ κανὼν ὁ ἐκκλησιαστικὸς ἡ συνῳδία καὶ ἡ συμφωνία νόμου τε καὶ προφητῶν τῇ κατὰ τὴν κυρίου παρουσίαν παραδεδομένῃ διαθήκῃ“ oder „Λάβοις δ' ἂν καὶ ἄλλως μουσικὴν συμφωνίαν τὴν ἐκκλησιαστικὴν νόμου καὶ προφητῶν ὁμοῦ καὶ ἀποστόλων σὺν καὶ τῷ εὐαγγελίῳ.“ **)

Von vornherein iſt die Kirche im Gegenſatz zu den Häreſien auf die Manigfaltigkeit in der Einheit gegründet geweſen. Während die Ebioniten einſeitig das Alte Teſtament betonten und darüber zu keinem neuteſtamentlichen Kanon kommen konnten, und die Gnoſtiker dem Alten Teſtament

*) Tert. De praescriptione haereticorum 28. Thierſch, Verſuch S. 388; 89.
**) Strom. 6, 15; 6, 11 vgl. Credner a. a. O. S. 26.

zu Gunsten eines verstümmelten neutestamentlichen Kanons widersprechen, stand die Kirche von Anfang an auf dem Zusammenklang Alten und Neuen Testamentes und wiederum dem Zusammenklang der wesentlichen Stufen des Neuen Testaments.

Schreiten wir zu dem letzten wichtigen Abschnitt der Geschichte des Kanon in der alten Kirche. Es ist die Zeit von Origenes (Mitte des dritten Jahrhunderts), bis Eusebius (Anfang des vierten Jahrhunderts), dem Vater der Kirchengeschichte. Da der letztere wesentlich auf den ersteren sich gründet, so dürfen wir uns vornehmlich an ihn halten. Zunächst lesen wir bei Eusebius, daß Origenes, dieser erste umfassende Gelehrte der Kirche, als den überlieferten Kanon der Kirche folgende Bücher erklärt habe: die vier Evangelien, dazu die A.-G., die Paulusbriefe (13), den ersten Brief Petri, den ersten Johannesbrief, die Apokalypse und den Hebräerbrief. *)

Sonst kennt Origenes zwar alle sieben katholischen Briefe; aber er weiß, daß nur 1 Petri und 1 Johannis überall zweifellos anerkannt sind, während die übrigen fünf *ἀντιλεγόμενα* oder *ἀμφιβαλλόμενα* sind.**)

Im Wesentlichen nahm Eusebius dieselbe Stellung zum Kanon ein. Da er nun in unserem Gebiet abschließend ist, so pflegt man sich in der Regel an ihn zu halten, wenn es gilt, das Verhältniß der alten Kirche zum Kanon festzustellen. So zuverlässig aber auch Eusebius sich im Allgemeinen erweist, so muß doch eine gewisse Vorsicht hiebei angewendet werden, da durch die nicht ganz widerspruchlosen Angaben desselben irrige Vorstellungen entstanden sind. Die Grundstelle bei Eusebius findet sich K.-G: 3, 25 und ist überschrieben „von den anerkannten göttlichen Schriften und denen die nicht dazu gehören" (*περὶ τῶν ὁμολογουμένων θείων γραφῶν καὶ τῶν μὴ τοιούτων*). Hier heißt es nun: „Zuerst ist zu setzen die heilige Evangelien-Vierzahl, denen die Apostelgeschichte folgt. Sodann, die Pauliniſchen Briefe (wenn auch Eusebius hier keine Zahl angibt, so sind doch nach 3, 3: vierzehn zu zählen, d. h. zu den 13 Pauliniſchen noch der Hebräerbrief). Dazu kommen der erste Johannes- und der erste Petrusbrief. Endlich ist hinzuzufügen (*εἴγε φανείη*) die Offenbarung Johannis (*περὶ ἧς τὰ δόξαντα κατὰ καιρὸν ἐκθησόμεθα*). Diese Bü-

*) Euseb. K.-G. 6, 25 „*τὸν ἐκκλησιαστικὸν φυλάσσων κανόνα.*"

**) Vgl. Credner a. a. O. S. 188 ff.

cher ſind als anerkannte zu betrachten (καὶ ταῦτα μὲν ἐν ὁμολογουμένοις)., Von den nicht allgemein anerkannten, wenn auch von den meiſten angenommen (τῶν δ' ἀντιλεγομένων, γνωρίμων δ' οὖν ὅμως τοῖς πολλοῖς), ſind zu nennen der ſogenannte Jakobusbrief, der Judasbrief, die zweite Petrusepiſtel und zweite und dritte Johannis, ſeien ſie nun Schriften des Evangeliſten oder eines gleichbenannten anderen. Unter die nicht ächten (ἐν τοῖς νόθοις) iſt zu rechnen eine Apoſtelgeſchichte Pauli, der Hirt, Apokalypſe Petri, Barnabasbrief und die ſogenannten Lehren der Apoſtel, dazu auch, wie geſagt, die Johannes-Apokalypſe (εἰ φανείη) die einige, wie geſagt, verwerfen, andere aber zu den Homologumenen rechnen. Hiezu haben auch manche das Hebräerevangelium gerechnet. Alle dieſe möchten zur Klaſſe der Antilegomena gehören." Was nun zunächſt die Eintheilung des Euſebius betrifft, ſo ſtellte er zwei Klaſſen auf, wie jene Ueberſchrift enthält: Homologumena und ſolche die es nicht ſind, alſo Antilegomena. Die letzteren aber zerfielen ihm wiederum in mehrere Abtheilungen; erſtens Antilegomena (im engern Sinn), über die ſich nichts weiter ſagen ließ, als daß ſie nicht von allen anerkannt wurden; zweitens nicht ächte (νόθα), die wohl dem Inhalt nach zuläſſig, aber auf ihren Namen keinen Anſpruch haben; drittens redet Euſebius noch von ἄτοπα καὶ δυσσεβῆ, ganz ſchlechten und gottloſen Büchern, die als Machwerke der Häretiker durchaus zu verwerfen ſind.

Mit vollem Recht nun hat Euſebius, darin ganz dem Origenes folgend, jene fünf katholiſchen Briefe als die Klaſſe der Antilegomena den Homologumenen gegenübergeſtellt; mit Recht hat ſodann die Kirche der Reformation dieſen Unterſchied wieder zur Geltung gebracht.

Dagegen ſtellt Euſebius dem Origenes gegenüber einen argen Rückſchritt dar bezüglich ſeines Verhältniſſes zur Apokalypſe. Während dies Buch noch bei Origenes, wie im ganzen Alterthum, unbeſtritten iſt,*) während ſelbſt noch der Schüler des Origenes, Dionyſius, Biſchof von Alexandien, trotz ſeines perſönlichen Gegenſatzes das Buch nicht zu verwerfen wagt und es für das Werk eines heiligen und gotterfüllten Mannes, Namens Johannes, wenn auch nicht des Apoſtels, erklärt,**) iſt Euſebius durch den Einfluß der gnoſtiſirenden alexandriniſchen Theologie und den ſchon im Keim beginnenden Byzantinismus ſo weit gekommen, dies Buch, das unbeſtritten zu den Homologumena gehört, mit einem „wenns beliebt"

*) Vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 49.

**) Vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 51.

zu jenen und wiederum zu den „unächten Büchern" (νόθα) zu stellen. Hätte sie nun Eusebius nur zu den Antilegomena im engeren Sinne gefügt, so widerspräche schon dies der Wahrheit, da das Buch von je her ein Homologumenon ist, und der Widerwille einiger gnostisirender Alexandriner ihr diesen Charakter nicht nehmen kann. Eusebius aber geht in seinem subjectiven Widerwillen so weit, dies Buch (a. a. O.) in die zweite Klasse der Antilegomena zu stellen, welche untergeschobene Schriften enthält. Seit Eusebius ist denn in alter wie neuer Zeit durch den Einfluß der Schriften dieses Mannes das Urtheil über unser Buch getrübt worden. Es ist Sache der Kritik, dasselbe in seine Rechte einzusetzen. Das hat denn auch die Tübinger Schule, obwohl wesentlich durch Haß gegen die Aechtheit des vierten Evangeliums getrieben, in ihrer Weise geleistet. Ein Buch, welches das ganze zweite Jahrhundert hindurch ein Homologumenon ist, kann nicht im dritten und vierten zum Antilegomenon gemacht werden. Durch eine gnostisirende und spiritualistische Richtung der alexandrinischen Schule, durch die Vermischung von Staat und Kirche, durch das Aufhören der Verfolgungen kam das Buch bei manchen Theologen in Mißkredit.*) Es ist bezeichnend, daß Athanasius, das auserwählte Rüstzeug Gottes, der wahre Repräsentant der griechischen Kirche, der Theologe, welcher den gnostischen Sauerteig der alexandrinischen Schule, an dem Origenes und Eusebius krankten, von sich abgethan hatte, daß Athanasius es war, der das Ansehen der Apokalypse in der morgenländischen Kirche wiederhergestellt hat.**)

Anders verhält es sich mit dem Hebräerbrief. Während das Morgenland diese Schrift als Paulinisch und also auch kanonisch ansah, sprach ihn das Abendland dem Apostel ab und entzog ihm daher meistens die kanonische Geltung. Nun hat auch hier die Kritik die Aufgabe, dieser gewaltigen und vom Zeugniß des heiligen Geistes in neuerer Zeit immer stärker beglaubigten Schrift zu ihrem Rechte zu verhelfen. Zunächst hat sie im Gegensatz zum Verhalten des Abendlandes geltend zu machen, daß die Frage der Pauliniſchen Abfassung nicht über die Kanonicität zu entscheiden habe. Der Hebräerbrief lehnt sich von der dritten Stufe in ähnlicher Weise an Paulus, wie die Lukasschriften von der ersten. In dieser Beziehung haben wir uns an Tertullian und Origenes zu halten. Obwohl der letztere die direkte Pauliniſche Abfassung fallen läßt, stellt er doch die feste Ueberlieferung des Alterthums bezüglich des Briefes fest.***) Im

*) Vgl. auch über Apokalypse Thiersch, Versuch S. 313, 382.

**) Vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 59.

***) Eusebius K.-G. 6, 25.

Uebrigen hat die Schrift durch ihre Isolirtheit gelitten und sich nur durch Anlehnung an die Paulusbriefe einigermaßen geschützt. Der letzte Grund der Zweifel, die sich an dies Buch hefteten, ist demnach die Mißkennung der dritten Stufe Neuen Testamentes.

Eine verschiedene Bewandtniß hat es dagegen mit den fünf katholischen Briefen, welche in der That als Antilegomena zu betrachten sind. Nimmt man die Aussagen des Eusebius genauer vor, so ergibt es sich, daß auch er, wie Origenes, nur diese fünf Schriften wirklich als Antilegomena betrachtet*) und mit Rücksicht auf die Ueberlieferung betrachten kann.

So ist denn zunächst festzustellen, daß wir nach der Ueberlieferung nur das Recht haben, von fünf Antilegomenen zu reden, nicht aber von sieben. Apokalypse und Hebräerbrief sind schlechterdings nicht mit jenen fünf katholischen Briefen zusammenzumengen.**)

Während es bei einzelnen dieser fünf Briefe zweifelhaft sein mag, ob sie sich je als wahrhaft organische Glieder des neutestamentlichen Schriftleibes ausweisen werden, legt dagegen die Ueberlieferung Zeugniß dafür ab, daß der Kanon so wichtiger Glieder, wie Hebräerbrief und Apokalypse, nicht entbehren kann. Es ist Sache der Wissenschaft, die innere und organische Nothwendigkeit dieses Ergebnisses der Ueberlieferung nachzuweisen.

Wie wenig zufällig auf der anderen Seite das negative Ergebniß bezüglich jener fünf katholischen Briefe ist, ergibt sich schon daraus, daß das alttestamentliche Schriftthum die gleiche Erscheinung aufweist. Wie im Neuen so hat im Alten Testamente die zweite Stufe, die Stufe der Subjectivität, eine Reihe von Antilegomenen. Es gehört zum eigenthümlichen Charakter dieser Stufe, sowohl Schriften zu umfassen, denen gegenüber jeder Zweifel über ihre Authenticität schweigen muß, wie auch wiederum andere, an die sich Zweifel bezüglich der Abfassung wie des Inhaltes heften. In jener Beziehung darf man mit Psalmen Davids einige Paulinische Briefe, in dieser mit Koheleth, Hohelied, Esther einige katholische Briefe vergleichen. Es sind genug Spuren vorhanden, daß jene alttestamentlichen Schriften nur als Antilegomena in den Kanon gekommen sind.***) Mit

*) Vgl. hiefür besonders KG. 6, 14: „μηδὲ τὰς ἀντιλεγομένας παρελθών (sc. Clemens Alex.). τὴν Ἰούδα λέγω καὶ τὰς λοιπὰς καθολικὰς ἐπιστολὰς etc.

**) Auch Hilgenfeld a. a. O. erhält die alte Verwirrung aufrecht.

***) Vgl. Fürst, der Kanon des Alten Testaments nach den Ueberlieferungen in Talmud und Midrasch. Leipzig 1868. S. 83 f. 91 f. S. 104 ff.

dieser Thatsache der Ueberlieferung stimmt aber die andere für uns noch wichtigere, daß das Neue Testament die Schriften Koheleth und Esther gar nicht, das Hohelied kaum voraussetzt.

In der alten Kirche verschwand endlich immer mehr der Unterschied zwischen Homologumenen und Antilegomenen, nachdem im vierten und fünften Jahrhundert jene wie diese als die den Kanon bildenden Bücher im Gegensatz zu den Apokryphen durch kirchliche Synoden anerkannt und festgestellt worden waren. Dennoch erinnert selbst im Abendland nicht nur Hieronymus an jene Thatsachen der Ueberlieferung, sondern auch Augustin verliert nicht ganz den Unterschied aus den Augen.*)

Es folgt die lange Periode der Kirchengeschichte, in welcher mit dem Gebrauch der heiligen Schrift auch die Unterscheidung ihrer Theile fast gänzlich aufhört.

Die Zeit der Reformation.

Wie die Reformation die h. Schrift wieder in ihr Recht einsetzte, so ward auch durch sie wieder die Möglichkeit einer wahrhaft geschichtlichen Erkenntniß derselben geschaffen. Unmöglich freilich noch war für jene Zeit eine wissenschaftliche Betrachtung der Bibel, wie sie die neue Zeit gebracht hat. Noch war ja damals nicht der große Widerstreit zwischen Wissenschaft und Glauben, welcher in unserer Zeit vorhanden ist. Noch war man im Glauben an die Schrift als Wort Gottes einig. In jenen gewaltigen Kämpfen des sechszehnten Jahrhunderts war die Schrift nicht sowohl Gegenstand des Streites, als die Hauptwaffe. Jenes ist sie erst in der neueren Zeit geworden. Dennoch liegt recht betrachtet im sechszehnten Jahrhundert die Weissagung dessen, was sich in unserer Zeit erfüllen sollte und noch soll. Denn im Christenthum geht der Glaube dem Wissen voran und hat schon, was die Wissenschaft später auslegt.

Gehen wir daran, die großen Richtungen des sechszehnten Jahrhunderts in ihrem Verhältniß zur Schrift und insonderheit zum Neuen Testament wenigstens zu berühren.

1. Im Gegensatz zur Reformation stellte die **römische Kirche** als die Kirche der Ueberlieferung (dieses Wort im übelen Sinn von Matth. 15,

*) De doctrina christiana, 2, 12: „Tenebit igitur hunc modum in scripturis canonicis, ut eas, quae ab omnibus accipiuntur ecclesiis catholicis, praeponat eis quas quaedam non accipiunt; etc.“

3 gefaßt) den Kanon fest nach ihrer lateinischen Uebersetzung, die Vulgata genannt, ohne alle Rücksicht auf den Unterschied der Apokryphen wie Antilegomenen. „Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia Catholica legi consueverunt et in veteri vulgata Latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit et traditiones praedictas sciens et prudens contempserit: anathema sit.“*)

So streng gesetzlich hat die lutherische Kirche nicht in ihren Bekenntnißschriften über den Kanon geurtheilt und bestimmt, trotzdem ihr die Schrift im Gegensatz zur Tradition die einzige Norm des Glaubens und Lehrens ist. Aber hier gilt darum doch „Ihr habt Gottes Gebot aufgehoben um eurer Ueberlieferung willen“ (Matth. 15, 6 ff.). Die Apokryphen des Alten Testamentes und jedes einzelne Antilegomenon des Neuen haben die Väter des Tridentinum verzeichnet, aber die Schrift als Wort Gottes, d. h. als ein lebendiges Ganzes haben sie aufgehoben und ungiltig gemacht zu Gunsten der Tradition. Erfüllt sich da nicht auch das andere Wort: „Dies Volk ehret mich mit seinen Lippen, ihr Herz aber ist ferne von mir; aber vergeblich dienen sie mir, dieweil sie lehren solche Lehren, die nichts denn Menschengebote sind?“ Indem die römische Kirche wie jene pharisäische Richtung in Israel dem Worte Gottes die Ueberlieferung nebenordnete, trat die nothwendige Folge ein, welche Jesus mit den Worten ausspricht: „ihr könnet nicht zween Herren dienen.“ Wird Göttliches und Menschliches nebengeordnet, so wird das Göttliche zu Gunsten des Menschlichen ungiltig gemacht. So hat denn das Wort Gottes die römische Kirche nicht gehindert, auf dem Wege schlechter Ueberlieferung fortzuschreiten bis zu dem Dogma unserer Tage, das eine erschreckende Illustration jenes Wortes gibt: „ihr könnet nicht zween Herren dienen, nicht zugleich Christo und der Ueberlieferung oder ihrem lebendigen Munde, dem Papst.“ In der Theorie hat man freilich immer die Harmonie dieser beiden einander nebengeordneten Mächte, Wort Gottes und Ueberlieferung, aufrecht zu halten gesucht, ganz so, wie jene Pharisäer solcher Meinung waren. Sehr merkwürdig ist aber in dieser Beziehung eine Erscheinung in der römischen Kirche, welche die deutliche Konsequenz jenes Verhältnisses erkennen läßt. Es ist das Richard Simon, jener Dominikaner, welchen man als den Urheber der Schriftkritik zu betrachten pflegt. Im Zusammenhang mit der Lehrbildung der Jesuiten ist Richard Simon gar nicht im Zweifel, daß die Schrift der

*) Conc. Trident. Sessio IV.

Ueberlieferung unterworfen sei; und so konnte denn die Kritik bei ihm den Anfang machen, die Schrift aufzuzehren, da die christliche Religion ihrer nicht nothwendig bedarf. Sein Princip spricht Richard Simon deutlich aus in den Worten: „l'écriture, soit qu'elle ait été corrompue, ou qu'elle ne l'ait point été, peut être citée comme un acte authentique, lors qu'elle est renfermée dans les bornes, que nous avons marquées ci-dessus; c'est à dire, lorsqu'elle se trouve conforme à la doctrine de l'eglise.“*)

2. Im schärfsten Gegensatz zur römischen Lehre von der Ueberlieferung hat von vorn herein die **reformirte Kirche** ihr Schriftprincip aufgestellt. Während die lutherische Kirche in der Beziehung von Schrift und Ueberlieferung ein organisches Verhältniß von Ueber- und Unterordnung sieht, — eine Ehe des Göttlichen mit dem Menschlichen —, läßt die reformirte Kirche ganz im Einklang mit ihrer prädestinatianischen Grundanschauung den menschlichen Factor durch den göttlichen aufgezehrt werden. Wenn das Verhältniß Gottes zum Menschen nur durch die Allmacht Gottes bestimmt ist, so daß der menschliche Wille schlechterdings nicht in Betracht kommt — wie das die Prädestinationslehre sagt —, so kann auch die menschliche Ueberlieferung dem Worte Gottes gegenüber nicht irgend welche Bedeutung haben. Scheinbar leistet nun diese reformirte Negation der Ueberlieferung viel in der Polemik gegen die römische Kirche, ähnlich wie die reformirte Prädestinationslehre in der Polemik gegen die römische Werklehre oder die Lehre von der Vermittelung der Hierarchie und Kirche. Aber es ist hier die Frage, ob nicht pharisäischer Sauerteig ausgetrieben werde durch sadducäischen Sauerteig. Die Wahrheit liegt nicht in den schroffen Extremen. Muß sich nicht auch die reformirte Kirche bei der Ueberlieferung erkundigen, aus welchen Schriften denn eigentlich das Wort Gottes bestehe? Hat nicht Gott zugelassen und gewollt, daß die Schrift Neuen Testamentes von den ersten Generationen der Kirche gesammelt und so den späteren überliefert werde? Nicht durch einen direkten Akt Gottes vom Himmel her ist der Kanon des Neuen Testamentes festgestellt und der Kirche übergeben worden.

So berührt sich denn die reformirte Kirche trotz ihres extremen Standpunctes mit der römischen in der gesetzlichen Bestimmung des Kanon. Reformirte Symbole enthalten die namentliche Aufführung eben jener neutestamentlichen Schriften, welche als Inhalt der Vulgata von der römischen bei Strafe des Anathema dem Glauben zugemuthet werden. Auch in einem

*) Im ersten Hauptwerke Histoire critique du vieux testament 3, 22. Vgl. Holtzmann, Kanon und Tradition S. 60.

reformirten Symbol kann es heißen: „Novi Testamenti libros omnes, ut vulgo recepti sunt, recipimus et habemus pro canonicis.“*) Wie kann aber die reformirte trotz schroffer Abweisung der Ueberlieferung eben die Schrift unbesehen aus der Hand der Ueberlieferung als einzige Quelle der Wahrheit annehmen? Es liegt hier die dem römischen Traditionsprincip entgegengesetzte doketische Anschauung vor, daß die Schrift als Gottes Wort ohne menschliche Vermittelung dem Menschen gegeben sei; eine Anschauung, die mit der anderen aufs engste zusammenhängt, daß sich das Heil als gratia irresistibilis ohne Rücksicht auf den menschlichen Willen, aber auch ohne Vermittelung menschlicher Gnadenmittel verwirkliche. Ward nun die menschliche Ueberlieferung, vornehmlich die allmählige Sammlung und Feststellung des Kanon reformirterseits verleugnet, und die Schrift wie ein unmittelbar vom Himmel den Menschen zugekommenes Buch betrachtet, so muß die Konsequenz dieser Anschauung nothwendig auch die menschliche Seite der Schrift selbst, ihre Abfassung durch Menschen treffen. Die Schrift erscheint als ein göttliches Buch mit Ausschluß der menschlichen Art. Diese doketische Schriftauffassung, die im 17. Jahrhundert auch in der lutherischen Kirche herrschend ward, war in der reformirten durch die dogmatischen Principien dieser Kirche von vornherein gegeben, wenn auch ein Calvin noch im Einzelnen davon abweicht. Es folgt aus ihr die für die reformirte Confession so charakteristische und folgenschwere Ansicht, daß die Schrift in sich selbst wesentlich gleichartig Gottes Wort sei, da in dem Göttlichen nicht Gradunterschiede angenommen werden können. So muß für den Reformirten der Jakobusbrief oder der zweite Petrusbrief in demselben Grade Gottes Wort sein, wie Römerbrief oder Johannesevangelium; aber was noch wichtiger ist, für den Reformirten ist damit auch der Unterschied von Altem und Neuem Testament aufgehoben.**) Altes wie Neues Testament ist das Eine große göttliche Gesetzbuch; ein vielfaches Zurückfallen in Judaismus konnte nicht vermieden werden.

Es ist daher nicht zufällig, daß gerade in der reformirten Kirche die früheste Reaction gegen jene doketische Anschauung von der Schrift eintrat, zum Theil in derselben reformirten Gemeinschaft, welche durch ihren Widerspruch gegen die orthodoxe Prädestinationslehre sich konstituirte, im Arminianismus. Einem Ludwig Cappella reichte Richard Simon die Hand.***

*) Conf. Anglic. art. 39.

**) Vgl. Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs. Th. 1. S. 159.

***) Vgl. Credner, Einleitung 1, S. 29.

3. Im Unterschied von der römischen wie von der reformirten Kirche hat die **lutherische Reformation** in keinem ihrer Symbole den Kanon nach Zahl und Namen bestimmt. Sie war der Ueberzeugung, nicht die Befugniß zu haben, durch einen kirchlichen Beschluß das gewiß zu machen, was der Alten Kirche, welche den Kanon aufgestellt hat, ungewiß gewesen war.*)

So trat der Unterschied der Homologumena und Antilegomena wieder in seiner Bedeutung auf. Damit erwies sich aber die lutherische Kirche im Gegensatz sowohl zur reformirten wie römischen allein als die Kirche, welche die Ueberlieferung in ihrem Rechte anerkennt. Denn indem die römische Kirche Ueberlieferung über Gottes Wort stellte, konnte das nur so geschehen, daß die schlechte, specifisch römische Ueberlieferung, (maßgebend war der Kanon der lateinischen Vulgata), an Stelle der wahren Ueberlieferung, sonderlich der der alten Kirche trat. Auf der anderen Seite war Luther fern von der reformirten Anschauung, welche das Göttliche nur durch Aufhebung des Menschlichen zu erfassen sucht. Für ihn ist es charakteristisch, daß er göttliche und menschliche Art der Schrift mit gleicher Entschiedenheit erkennt und festhält und darin keinen Widerspruch, sondern gerade das göttliche Geheimniß der heiligen Schrift findet. Diese Auffassung ist aber in Luther durchaus nicht zufällig, sondern fließt mit Nothwendigkeit aus seiner Gesammtanschauung des Christenthums, wie jeder erschließen kann, wenn er die Christologie oder die Sakramentslehre, vornehmlich aber die Rechtfertigungslehre des Reformators vergleicht. Einseitige Supranaturalisten haben freilich von je her Luther nur für die göttliche Art heiliger Schrift ins Feld geführt, während es Rationalisten und negativen Kritikern nie schwer fallen konnte, aus Luthers Werken Aeußerungen im entgegengesetzten Sinn beizubringen. Auf solche Weise hat man aber stets eine Karikatur Luthers, nie ihn selbst.

Faßte nun die alte lutherische Kirche mit Luther göttliche und menschliche Art der heiligen Schrift im Glauben zusammen, wie in Jesu Christo göttliche und menschliche Natur, so war für sie auch geboten, der Ueberlieferung zu geben, was der Ueberlieferung ist. Daß der Kanon Neuen Testamentes nicht mit Einem Schlage durch ein decretum absolutum Gottes geschaffen worden, sondern allmählig von der Kirche des Anfangs ge-

*) Chemnitz, Examen Conc. Trid. I p. 49 „Pendet tota haec disputatio a certis firmis et consentientibus primae et veteris ecclesiae testificationibus, quae ubi desunt sequens ecclesia sicut non potest ex falsis facere vera, ita nec ex dubiis potest certa facere."

sammelt worden, daß diese Kirche auch über einzelne Schriften des gegenwärtigen schwankend gewesen, beides widerspricht nach lutherischer Grundanschauung dem göttlichen Wesen der Schrift keineswegs.

Allerdings erscheint diese Stellung Luthers zur Schrift nur berechtigt, wenn man zugleich ein Zweites ins Auge faßt. Luthers Auffassung des neutestamentlichen Kanon ist eine wesentlich organische. Ihm ist das Neue Testament nicht eine Sammlung durchaus gleichartiger Bücher, die eben in gleicher Weise sind, was sie sind, nämlich Gottes Wort; man könnte dann fragen, warum die Schrift so wenig oder auch so viele Bücher enthalte? Sondern die Schrift, als Organ und Waffe des heiligen Geistes, ist ihm ein bei wesentlicher Einheit doch durch nothwendige Unterschiede gegliedertes Wesen. Luther hat zwar in dieser, wie in vielen anderen Beziehungen keine abstracte Theorie aufgestellt, noch weniger ausgeführt. Aber wir haben bei diesem tiefsinnigen Mann aus seinen konkreten Aeußerungen auf die Gesammtanschauung zurückzuschließen. Worauf es nun bei jeder organischen Auffassung ankommt, das ist die Erkenntniß des Ineinander von Einheit und Verschiedenheit. Diese Erkenntniß liegt den Aeußerungen Luthers zu Grunde, die wir im Folgenden anführen werden.

In ersterer Beziehung kommt sonderlich folgendes Wort in Betracht: „darum ist aufs erste zu wissen, daß abzuthun ist der Wahn, daß vier Evangelia und nur vier Evangelisten sind, und ganz zu verwerfen, daß etliche des Neuen Testaments Bücher theilen in legales, prophetales und sapientiales; vermeinen damit (weiß nicht wie), das Neue dem Alten Testament zu vergleichen; sondern festiglich zu halten, daß gleichwie das Alte Testament ist ein Buch, darinnen Gottes Gesetz und Gebot, daneben die Geschichte beide derer, die dieselbigen gehalten und nicht gehalten haben, geschrieben sind: also ist das Neue Testament ein Buch, darinnen das Evangelium und Gottes Verheißung, daneben auch Geschichte beide derer, die daran glauben und nicht glauben, geschrieben sind. Also daß man gewiß sei, daß nur ein Evangelium sei, gleichwie nur ein Buch des Neuen Testaments und nur ein Glaube und nur ein Gott, der da verheißet.“*) Man sieht hier zugleich, wie Luther in scharfer Weise Altes und Neues Testament einander gegenüberstellt, obwohl ihm doch beides Gottes Wort ist, und obwohl er bei anderen Gelegenheiten Einheit und Zusammenhang des Alten und Neuen Testaments betont. Aber wie ihn diese Einheit als

*) Vorrede auf das Neue Testament vom J. 1522. Erl. Ausg. Bd. 63. S. 109.

des Wortes Gottes nicht hindert, den schroffen Gegensatz von Gesetz und Evangelium in derselben Tiefe zu fassen, wie ihn Paulus aufstellt, so hindert ihn jene Hervorhebung der Einheit des Neuen Testamentes ebensowenig, die Unterschiede darin zu erkennen. Dahin gehende Aeußerungen sind bekannt. Man hat aber, um sie recht zu verstehen, wohl zu beachten, daß Luther solche Aeußerungen ganz und gar nicht in theoretischem und abstractem Sinne, sondern nur aus der Erfahrung seiner selbst und der Kirche seiner Zeit gethan hat. Die Reformation als die Epoche der Subjectivität des Christenthums mußte nothwendig im Neuen Testament sich vornehmlich an den Apostel Paulus anlehnen. Zugleich erkannte Luther, daß wie die synoptischen Evangelien Voraussetzung des Paulus sind, so die Pauliniſchen Briefe die absolute Objectivität des vierten Evangeliums nicht entbehren können; ihm war daher der bedeutende Unterschied des vierten Evangeliums von den drei anderen nicht verhüllt. Aber es waren doch nicht alle Pauliniſchen Episteln, die im sechszehnten Jahrhundert gleiche Bedeutung hatten, sondern gemäß den damaligen Verhältnissen die von Paulus wider die Werkgerechtigkeit und Verknechtung des Christenthums geschriebenen. So heißt es bei Luther: „Denn wo ich je der eins mangeln sollte, der Werke oder der Predigt Christi, so wollte ich lieber der Werke, denn seiner Predigt mangeln. Denn die Werke hülfen mir nichts; aber seine Worte, die geben das Leben, wie er selbst sagt (Joh. 55, 1.) Weil nun Johannes gar wenig Werke von Christo, aber gar viel seiner Predigt schreibt, wiederum die andern drei Evangelisten viel seiner Werke, wenig seiner Worte beschreiben: ist Johannis Evangelion das einige zarte, rechte Hauptevangelion, und den anderen dreien weit vorzuziehen und höher zu heben. Also auch St. Paulus und Petrus Episteln weit über die drei Evangelia, Mätthäi, Marci und Lucä vorgehen. Summa, St. Johannis Evangelien und seine erste Epistel, St. Paulus Epistel, sonderlich die zu den Römern, Galatern und Epheſern, und St. Peters erste Epistel, das sind die Bücher, die dir Christum zeigen und alles lehren, das dir zu wissen noth und selig ist, ob Du schon kein anderes Buch noch Lehre immer seheſt noch höreſt.“*)

Wie klar Luther in seiner Unterscheidung biblischer Bücher war, zeigt auch folgender Ausspruch: „Doctor Martinus Luther ward gefragt, was man für Bücher der h. Schrift vornehmlich predigen sollte? Antwortet er: den Psalter, St. Johannes Evangelium und St. Paulum, für die da

*) Vom J. 1522. Erl. Ausg. a. a. O. S. 115.

streiten müssen wider die Ketzer; aber für den gemeinen Mann und jungen Leute die anderen Evangelisten."*)

Wie hier Luther den pädagogischen und zugleich fundamentalen Character der Synoptiker anerkennt, so schließt er wiederum mit den Schriften der zweiten Stufe Neuen Testamentes auch die Hauptschrift der zweiten Stufe Alten Testamentes zusammen und erklärt sie sammt dem Johannesevangelium für die Schriften, an die seine Zeit in ihren eigenthümlichen Nöthen sonderlich gewiesen ist.

Aus diesem organischen Verhältniß Luthers zur Schrift heraus wollen denn auch seine verwerfenden und tadelnden Urtheile über einzelne Bücher verstanden sein. Es wäre sehr thöricht und unlutherisch, jedes einzelne Wort Luthers, das selbst oft noch keineswegs das abschließende Urtheil des Reformators enthält, schlechterdings aufrecht halten zu wollen; wie es wiederum gänzlich unberechtigt ist, wenn negative Kritiker ohne jegliche positive Gemeinschaft mit Luther ihre Blöße durch solche Aeußerungen desselben zu decken versuchen. Hier muß nun unterschieden werden. Wo Luther aus seinem organischen Verständniß der neutestamentlichen Stufen heraus urtheilt, da ist auch sein negatives Urtheil von der höchsten Bedeutung. Wenn er also „St. Jakobs Epistel eine recht stroherne Epistel (gegenüber den oben genannten Büchern) nennt, „denn sie doch keine evangelische Art an ihr hat,"**) so redet er hier aus dem tiefsten Verständniß dessen heraus, was es auf der zweiten Stufe des Neuen Testaments gilt. So lange nun die Schwierigkeiten, die das Verhältniß jenes Briefs zu den Paulinischen Episteln darbieten, noch nicht gehoben sind, behält Luthers Urtheil seine Berechtigung. Alle Versuche, welche von der mechanischen Auffassung des Neuen Testamentes ausgehen, wonach der Brief des Jakobus unter allen Umständen gleichermaßen Gottes Wort sei wie Römer- oder Galaterbrief, und ihre Vermittelung auf Kosten der klaren Paulinischen Heilswahrheit anstreben, sind schlechterdings abzuweisen. Solche Orthodoxe haben ihren Kanonbegriff vom Buchbinder bezogen und sollten erst von Luther lernen, was es überhaupt um heilige Schrift ist. Auf römischem oder auch reformirtem Boden haben solche Versuche einige, auf lutherischem gar keine Berechtigung. Die Möglichkeit, in rechter Weise Paulus und Jakobus zu versöhnen, ist keineswegs ausgeschlossen; erst wenn sie verwirklicht ist, wird Luthers Urtheil hinfällig. Vom damaligen Standpunkte des Schriftverständnisses aus mußte Luther so urtheilen. Und

*) Tischreden a. a. O. Bd. 62. S. 137.

**) Erl. Ausg. Bd. 63. S. 115.

nun vergesse man doch nicht, wie Luther in wahrhaft großartiger weil durchaus selbständiger Weise in seiner Schätzung der katholischen Briefe mit der Kritik der alten Kirche, welche den Kanon aufstellte, zusammentrifft. Ueber jeden Zweifel erhaben und von der höchsten Bedeutung sind ihm wie jener die erste Petrus- und die erste Johannesepistel. Die fünf übrigen sind bezüglich ihrer Bedeutung wie ihrer kritischen Verhältnisse Antilegomena.

Anders sind Luthers Aeußerungen über die Apokalypse und den Hebräerbrief zu beurtheilen. Hier ist zunächst zu bemerken, daß es Schriften der dritten Stufe sind, die ähnlich wie die erste Stufe für die Zeit der Reformation nicht in gleich hellem Lichte steht, wie Paulus Briefe. Zwar hat Luther mit Scharfblick die Bedeutung des vierten Evangeliums im Unterschied von den Synoptikern erkannt; aber dies hängt mit der universalen Bedeutung dieses Buches zusammen. In keiner großen Epoche ihrer Geschichte noch hat die Kirche dieses Buches entrathen können. Hebräerbrief und Apokalypse erfordern zu ihrem Verständniß speciellere Voraussetzungen und haben, sonderlich die letztere Schrift, eine hervorragende Bedeutung in anderen Zeiten. Ein geschichtliches Verständniß und zugleich eine Würdigung des prophetischen Werthes der Apokalypse, wie sie sich vornehmlich durch das Verdienst Hofmann's in unserer Zeit anbahnen, waren für jene Zeit der Subjectivität und der Gegenwart nicht möglich.

Den Hebräerbrief erklärt Luther zwar für „eine ausbündige, feine Epistel, die vom Priesterthum Christi meisterlich und gründlich aus der Schrift redet, dazu das Alte Testament fein und reichlich auslegt," muß sie aber einem Apostel absprechen und kann sie nicht den apostolischen Episteln allerdinge gleichsetzen.*) Einen harten Knoten findet er darin, daß sie „am 6. und 10. Kap. straks verneinet und versaget die Buße den Sündern nach der Taufe, welches, wie es lautet, scheinet wider alle Evangelia und Episteln St. Pauli zu sein." „Es dünkt ihm die Epistel aus vielen Stücken zusammengesetzt."

Richtig trifft Luther mit der hervorgehobenen Schwierigkeit den Punkt, auf welchem das Verständniß der Schrift beruht, nämlich die Frage nach der eigenthümlichen Lage und Verfassung der Leser, auf Grund deren allein jene Worte Berechtigung haben.

Apokalypse und Hebräerbrief waren für Luther nicht hinlänglich er-

*) a. a. O. S. 155.

hellte Schriften. Die Mißkennung derselben von Seiten mancher Stimme der Alten Kirche wirkte mit bei jener Beurtheilung. Erlöst die Wissenschaft beide Bücher aus ihrer übelen Vereinsamung und dringt sie damit zugleich tiefer in ihr wahres Wesen ein, so hat sie das volle Recht, über Luthers Urtheile hinwegzuschreiten und ein Besseres und Bleibenderes an ihre Stelle zu setzen.

Noch einmal aber wiederholen wir, daß es übel gethan ist, sich an jede Einzelbemerkung Luthers zu hangen. Wie derselbe oft in der Uebersetzung und Erklärung der Einzelstelle irrte, aber alle diese Irrthümer vergessen macht durch sein Gesammtverständniß, so gilt es, die Grundanschauung Luthers vom Kanon durchzuführen; und in dieser Beziehung haben wir noch von ihm zu lernen. Eignen wir uns in unserem Sinne das treffende Wort Credners an: „dadurch, daß man jetzt (im 16. Jahrhundert) den Stand der Dinge, wie er zur Zeit des Augustinus und Hieronymus sich gestaltet hatte, wieder aufnahm, wurde es einem so reichen Geiste, wie der Luther's war, vergönnt, mit prophetischem Blicke den Entwickelungsgang der Zukunft vorher zu sehen.“*) Nicht wie die Bemerkungen eines heutigen Gelehrten und Kritikers haben wir Luthers Worte zu nehmen, sondern ihre prophetische Bedeutung zu würdigen, also auch eine Uebersetzung und Erfüllung derselben vom Standpunkte unserer Zeit aus mit ihnen vorzunehmen.

Die neue Zeit.

Während in der Zeit der Reformation der Kanon des Neuen Testamentes im Allgemeinen von den großen Parteien gleichermaßen anerkannt ward, sind wir seit länger als hundert Jahren in eine Periode der Kirchengeschichte eingetreten, in welcher der Kanon keineswegs feststeht, sondern durch eine umfassende und mit außerordentlichen geistigen Kräften betriebene kritische Arbeit erst untersucht und entschieden werden soll, was im Neuen Testament, wie es uns überliefert worden ist, wahrhaft ächt und glaubwürdig sei. Wir stehen in der großen Periode der Kritik. Von den Fragen der Subjectivität, wie sie das sechszehnte Jahrhundert bewegten, von den Fragen über Glaube, Werke, Rechtfertigung sind wir wieder an objective Probleme herangetreten. Unser Jahrhundert ist die Zeit der Le-

*) Einleitung, I S. 21.

ben-Jesu-Literatur. Da sind denn gerade die synoptischen Evangelien von der höchsten Wichtigkeit. Aber die Paulinischen Briefe sind darum nicht in den Hintergrund getreten. Wegen ihrer geschichtlichen Bedeutung und Beziehung zu den historischen Schriften des Neuen Testamentes ist ihre Untersuchung fast von gleicher Wichtigkeit. Daß endlich das vierte Evangelium sonderlich in Frage steht, wenn es sich in erster Linie um die Frage handelt: Was dünket euch um Christo? ist selbstverständlich.

Nun ist es nothwendig, daß die literarische Kritik mit der dogmatischen oder philosophischen Kritik Hand in Hand geht. Zuletzt ist jene immer von dieser abhängig, als das Formelle vom Materiellen. Die alle jene unendlichen kritischen Arbeiten im tiefsten Grunde bewegende Frage ist doch eben nur jene Frage: was dünket euch um Christo? Von einer gänzlich „vorurtheilslosen" Kritik zu reden, ist geradezu lächerlich. Denn das heißt, einem Manne der Wissenschaft zumuthen, auch alle Wahrheiten, die er sich auf andern Gebieten des Wissens angeeignet hat, von sich abzuthun; und da hier nicht blos theoretische, sondern auch ethisch-religiöse Grundsätze ins Spiel kommen, so heißt es, ihm Charakterlosigkeit zumuthen. Noch niemand aber hat behauptet, daß der charakterlose Mensch am besten fremde Charaktere beurtheile. Vielmehr wie der Charakter nur von dem Charakter recht beurtheilt wird, so soll und kann der Kritiker nicht ohne bestimmte Grundanschauungen vom Wesen des Christenthums, vom Inhalt der Schrift an die Schrift herantreten. Hat derselbe nun verkehrte Grundanschauungen — die mag man denn Vorurtheile nennen —, so wird er gemäß denselben auch die Schrift verkehrt beurtheilen. Dies ist ganz nothwendig und muß so sein; will doch Gott selbst den Verkehrten verkehrt sein.

Die wahren Grundanschauungen vom Wesen des Christenthums und der h. Schrift werden aber nicht durch irgend welche Demonstration oder Denkoperation gewonnen und verbreitet, sondern sie können nur vom Geiste Gottes in einem Menschenherzen gewirkt werden durch Gebet, Versuchung und Nachdenken, oder, will man es lieber abstract bezeichnet haben, durch einen sittlich-religiösen Proceß, welcher sich dann auch in der Theorie reflectirt. Auf diesem Wege allein wird auch ein theologischer Charakter. Nicht aber ist die Schrift dazu da, damit der Mensch als tabula rasa an sie herantrete, um von ihr die Wahrheiten des Christenthums ohne den Schweiß der Lebenserfahrung und die Mühe der sittlichen Arbeit nur durch eine theoretische Anstrengung in Empfang zu nehmen. Von demselben heiligen Geiste nun, welcher einen christlichen Charakter werden läßt, glaubt die Christenheit die Schrift, als von ihrem ersten Autor, verfaßt; denn dieser

Geist waltete in den apostolischen Männern, auf die unsere kanonischen Schriften zurückgeführt werden. So wird allein der christliche Geist und Charakter, der sich vom heiligen Geist gezeugt weiß, wahrhaft im Stande sein, den Geist und die Art der heiligen Schrift zu beurtheilen.

Aber nicht der einzelne Christ und Theolog, wenn auch vom Geiste Gottes erfüllt, kann die Schrift endgiltig und absolut beurtheilen. Es kann das nur Sache der ganzen christlichen Gemeinde sein, welcher die Schrift übergeben ist; und wiederum nicht der Gemeinde oder Kirche irgend einer besonderen Zeit, sondern der Kirche aller Zeiten.

So darf sich weder der einzelne Theolog, noch die Kirche einer bestimmten Zeit der Ueberlieferung entäußern und über dieselbe hinaussetzen. Es ist das bekanntlich von reformirten Kirchen geschehen. Eine Folge war dann, daß innerhalb solcher Gemeinschaften wiederum der einzelne Christ für sich und seine engste Gemeinschaft in Anspruch nahm, nach seiner Erkenntniß der h. Schrift das wahre Christenthum und die wahre Kirche aufzurichten. Daher die unabwendbare und unendliche Sektenbildung in den reformirten Kirchen. Mit der Karikirung des Christenthums innerhalb der Sekte mußte dann auch eine einseitige und verzerrte Auffassung und Anwendung des Kanons sich ergeben. In dieser, wie in vielen anderen Beziehungen, hat die Symbolik noch ein weites Arbeitsfeld vor sich.

Doch wir haben es hier mit der großen kritischen Bewegung der letzten hundert Jahre zu thun. Dieselbe begibt sich, nachdem von der römischen Kirche (Richard Simon) und von reformirter Seite mehrfache Anstöße erfolgt waren, wesentlich auf lutherischem Gebiete. Sie beginnt zunächst auch da, wie in der reformirten Theologie, als eine Reaction gegen die doketische Auffassung der Schrift von Seiten der orthodoxen Dogmatik. Warum aber gerade auf deutschem Boden diese alle Tiefen jener Frage erschöpfende Arbeit? Sie läßt sich nur mit der Reformation selbst vergleichen. Vom sechszehnten Jahrhundert her sind die Weissagungen und der Glaube vorhanden, ohne die ein geschichtlicher Fortschritt von Bedeutung sich nicht vollzieht. Sind etwa hier allein auch die Kräfte vorhanden, welche die Bewegung zu einem guten Ziele hinausführen werden?

Wer freilich von außen in dies Gewühl und Gewirr kritischer Meinungen und Bestrebungen hineinblickt, der möchte wohl an jenem guten Ziel verzweifeln. Da nimmt ja jeder Theologe für sich das Recht in Anspruch, sich seinen Kanon zurecht zu machen. Und je radicaler er hierin verfährt, desto vorurtheilsfreier kommt er sich vor. Aber in all diesem Gewühl und Gewirr vermag, wer Augen hat zu sehen, doch die Fuß-

tapfen des in der Geschichte wandelnden Gottes zu erkennen. In all diesem Gewühl und Gewirr ist das göttliche Gesetz der Geschichte aufzusuchen und aufzufinden. Indem wir es erkennen, werden wir zugleich sehen, was es um die sogenannte „freie" Wissenschaft oder die „vorurtheilsfreie" Kritik ist. Es wird sich zeigen, daß wer der Freiheit den Abschied gibt, welche die Wahrheit bringt und von welcher Joh. 8, 36 die Rede ist, nothwendigerweise der Knechtschaft von Irrthümern verfällt und zwar nicht beliebigen oder willkürlichen Irrthümern, sondern solchen, welchen er nach göttlichem Gesetz verfallen muß.

1. An Stelle der Orthodoxie und des Pietismus übernahm um die Mitte des vorigen Jahrhunderts in Deutschland der Rationalismus die Herrschaft der Theologie. Wie in der Anfangszeit des Christenthums der Ebionismus früher auf dem Kampfplatz war, als sein entgegengesetzter Irrthum, der Gnosticismus, so auch in dieser Periode, die mit jener Anfangszeit so viele Eigenschaften gemein hat. Wie der Ebionismus will auch der Rationalismus das Christenthum zum Gesetz machen. Jener geht vom Gesetz Mosis aus, dieser von dem Gesetz, das noch älter ist, vom Gewissensgesetz in der Menschenbrust. Als der Moses des Rationalismus tritt dann Kant auf, dem Gebot vom Sinai seinen kategorischen Imperativ gegenüberstellend. Aber wie jene Ebioniten Christen sein wollten, so auch die Rationalisten. War also jenen Jesus ein anderer Moses, so diesen derjenige Mensch, welcher in trefflichster Weise das Gewissensgesetz zum Ausdruck gebracht und in einem tugendhaften Leben das Vorbild der Erfüllung desselben gegeben hatte. Das Christenthum schrumpft zur Moral zusammen, Jesus zum tugendhaften Weisen.

Die Consequenzen dieser Grundanschauung für die Schriftauffassung konnten nicht ausbleiben. Will aber etwa Einer behaupten, die ersten Kritiker, die Väter der „freien und vorurtheilslosen" Kritiker unserer Tage, seien vorurtheilslos an die Schrift herangetreten, da sie von jenen Grundsätzen des Rationalismus erfüllt waren? Das konnten sie selbst nur denken, sofern sie sich einbildeten, im Rationalismus auf dem Grunde der absoluten Wahrheit zu stehen. Für wen in unserer Zeit aber ist er das noch?

Als Anfänger der Kritik und als grundlegend für seine ganze Richtung muß Semler gelten. Sein Standpunkt ist: das allein ist das Ewige und Wesentliche in der Schrift, was „die moralische Besserung des Menschen" hervorzurufen im Stande ist. Hienach ist denn auch die Schrift zu beurtheilen. „Freilich wird des Menschen Verstand, Vernunft, Wille

und der Gebrauch aller seiner menschlichen Fähigkeiten durch das Wort Gottes in eine neue Ordnung und Fertigkeit gebracht; dies ist auch allen Menschen nöthig; aber nicht scriptura sacra, in einem Bande genommen, ist geradehin dieses kräftige Wort Gottes, so die Menschen bessert. Wir sehen es an den Juden und sogar auch an Christen, die von der Kraft des Wortes Gottes in ihrem Verstand und Willen so wenig zu ihrer Besserung erfahren, wenn gleich viele scripturam sacram fast auswendig hersagen können." *) „Ich bin daher weit entfernt, geradehin alle sogenannten Naturalisten selbst zu hassen, um der gebrauchten Freiheit willen, daß sie die ehemaligen gemeinen Behauptungen von allgemeiner und ununterschiedener Göttlichkeit der ganzen sogenannten Bibel nicht bei sich gelten lassen. Jeder vernünftige Mensch, wenn er so glücklich wird, seine Seelenkräfte selbst ernstlich anzuwenden, hat es frei, ja er hat es zur wirklichen Pflicht, ohne alle Menschenfurcht hierüber zu urtheilen. Wo er nichts Göttliches oder dem höchsten Wesen würdiges bemerken kann, das in Absicht seiner die göttliche Art und Beschaffenheit habe, ihn selbst innerlich mehr und leichter zu bessern; da kann und soll er nicht, blos um anderer willen, die hierin einer Gewohnheit folgen, die sie nach und nach für großen Vorzug und für Wachsthum in innerer Vortrefflichkeit halten, solche Schriften sich wider seine Erkenntniß so vorstellen, daß sie alle zusammen ohne Unterschied zu eigener Erbauung ihm ganz gewiß und recht sehr beförderlich seien." **)

Daraus würde man denn folgern müssen, daß die geschichtlichen und dogmatischen, erst recht die prophetischen Bestandtheile der Schrift abzuthun seien. In Bezug auf die beiden ersten Kapitel des Galaterbriefs erklärt auch z. B. Semler: „Es sind nicht solche moralische Wahrheiten, an deren Kenntniß und Gebrauche für alle Menschen, in ganz anderen Zeiten und Umständen, unaufhörlich ebenso viel lag." ***) Aber nur gegen eine neutestamentliche Schrift hat Semler seine Anschauung mit Strenge durchgeführt. Das ist die Apokalypse. „Die menschenliebige Gesinnung des moralischen Bewußtseins kann aus irgend einer Schrift, wie der Brief des Paulus an Philemon, jetzt nichts weiter mehr lernen; aber den Ton in der Apokalypse muß sie geradezu „unangenehm und widerlich" finden und kann hier unmöglich den Gott, der lauter Liebe ist gegen die Menschen, als besondern, eigentlichen Urheber anerkennen. Von diesem Buche, dessen

*) J. Sal. Semler, Zueignung der Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon (Th. 1), Halle 1771; nach Hilgenfeld a. a. O. S. 105.

**) Bei Hilgenfeld a. a. O. S. 107 f.

*** Von freier Untersuchung des Kanon 2 Aufl. 1776. S. 156.

Inhalt Semler überhaupt ganz dunkel und räthselhaft, unerbaulich und wenn nicht geradezu schädlich, doch jedenfalls höchst nutzlos fand, ward der aufgeklärte Theolog durch den Haß und das Rachegefühl gegen die Heiden völlig abgestoßen."*) Von seiner Grundanschauung hätte Semler weiter nicht nur mit den Schriften der dritten, sondern auch der zweiten Stufe aufräumen, innerhalb der ersten Stufe aber, etwa auf die Bergpredigt, das Palladium des Rationalismus hinauskommen müssen. Er brauchte nur von seinem Satze einen ausgiebigen Gebrauch zu machen: „Es giebt in allen Schriften dieses sogenannten Kanons solche Stellen und Theile der Rede und der Abfassung, welche gleichsam mit jener Zeit vergehen, weil sie auf jene Zeit und auf solche Umstände derselben sich beziehen, die mit jenen unmittelbaren Zuhörern und Lehrern gleichsam vergangen sind."**)

Wenn dies nicht geschehen ist, so liegt der Grund wohl nur darin, daß Semler auch über einen solchen vom Standpunkte des Rationalismus aus hergestellten Kanon schon den Stab gebrochen hatte. Waren „die unveränderlichen Grundsätze moralischer Vollkommenheit und göttlicher Tugend" der allein bleibende Gehalt der Schrift, so mochte sich Semlers Zeit wohl vorstellen, daß sie diese Grundsätze noch klarer erkannt und trefflicher dargestellt habe. Dann fiel ja der Kanon in seiner Einzigartigkeit überhaupt zu Boden. „Manche moralische Vorstellungen und Wahrheiten werden also einigen Lesern zuerst daraus bekannt, *welche hingegen andern Menschen wirklich schon besser bekannt* und in ihrer Uebung sind oder waren, als sie je in solchen Büchern stehen." Hilgenfeld zieht daraus mit Recht die Summa: „Das aufgeklärte *moralische* Bewußtsein steht den biblischen Schriften schon so frei und mündig gegenüber, daß es dieselben nur noch als Schul- und Erziehungsbücher der unmündigen Menschheit ansieht."***) War aber die Menschheit zu Semler's Zeiten solcher Unmündigkeit entwachsen, dann lohnte es in der That nicht, aus jenen Büchern „den Kanon der Moralität" noch erst herauszuheben.

Mit Unrecht vergleicht übrigens Hilgenfeld Semlern dem Gnostiker

*) Hilgenfeld, a. a. O. S. 110 f. — Nun ist ja aber die Apokalypse eine von der Tübinger Schule im Gegensatz zum vierten Evangelium mit Vorliebe conservirte neutestamentliche Schrift. Und auf sie warf gerade der Vater der Kritik seinen Haß! So meint denn Hilgenfeld: hier zeige sich noch bei ihm die Nachwirkung der dogmatischen Ansicht, der Mangel einer rein geschichtlichen Auffassung des Kanons. a. a. O. S. 111.

**) a. a. O. S. 109.

***) a. a. O.

Marcion. Trifft auch Semler, als Heidenchriſt, mit dem Gnoſtiker im Widerwillen gegen das „Judenzen“ mancher neuteſtamentlicher Schriften, ſowie in manchen kritiſchen Einzelheiten zuſammen, ſo iſt doch ſeine Grundanſchauung nur ein moderner Judaismus, wenn man darunter die Verkehrung des Chriſtenthums in Moral oder Geſetz verſteht. Für Marcion wird ſich ſpäter die entſprechende Analogie eines modernen Kritikers in zutreffender Weiſe ergeben.

Machte Semler, der Vater der modernen Kritik, ſeinen Widerwillen gegen die Apokalypſe geltend, ein Buch, das ja einen ganz anderen Zweck hat, als dem einzelnen Menſchen moraliſche Vorſchriften zu geben, ſo konnte es nicht fehlen, daß der dem Rationalismus naturgemäß eigene Gegenſatz gegen das vierte Evangelium, die Hauptſchrift der dritten Stufe, auch kritiſch zur Erſcheinung kam. War den Rationaliſten das Chriſtenthum nur geſetzliche Anleitung zu einem moraliſchen Leben, etwa das, was Nicodemus in Jeſu ſieht (Joh. 3, 1 ff.), wie konnten ſie ſich mit einem Evangelium befreunden, das ſolcher Anſchauung ganz und gar widerſpricht, das alles göttliche Leben im Menſchen auf eine geheimnißvolle Wiedergeburt zurückführt, überhaupt durch und durch myſtiſch iſt und vornehmlich alle Geheimniſſe des Chriſtenthums in Jeſu Chriſto, nicht einem bloſen Menſchen und menſchlichen Vorbild, ſondern dem ewigen Gottesſohn, alſo dem höchſten Geheimniß, begründet ſein läßt!

Der Angriff des Rationalismus auf das Johanneiſche Evangelium vollzog ſich durch die kritiſch bedeutende Schrift Bretſchneiders: Probabilia.*) Wir können uns in der Charakteriſtik dieſer Kritik an Strauß halten, der, obwohl ſelbſt auf gnoſtiſchem Standpunkt ſtehend, doch die Vorarbeit Bretſchneiders zu würdigen weiß. Baur hat ſeinen rationaliſtiſchen Vorgänger mehr thatſächlich benutzt. „Bretſchneider's Ausgangs- und Stützpunkt war die hiſtoriſche Glaubwürdigkeit der drei erſten Evangelien, und weil er nun nicht blos einzelne Nachrichten ſondern die ganze Grundanſchauung des vierten Evangeliums von der Perſon und dem Wirken Jeſu mit der in jenen vorliegenden unvereinbar fand, ſo ſchloß er, daß das vierte Evangelium keine glaubhafte hiſtoriſche Urkunde, alſo auch nicht das Werk des Apoſtels Johannes ſein könne. Geſetzt, ſagt Bretſchneider, das Evangelium Johannis wäre durch Zufall dieſe achtzehnhun-

*) Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis apostoli indole et origine. 1820.

dert Jahre her unbekannt geblieben, und nun auf einmal zu unserer Zeit im Morgenland aufgefunden worden, so würde gewiß Jedermann eingestehen, daß der Jesus dieses Evangeliums ein ganz anderer als der des Matthäus, Marcus und Lucas sei und daß unmöglich beide Schilderungen desselben zugleich wahr sein können. Daß jetzt die Meisten diesen Unterschied entweder gar nicht bemerken oder doch nicht klar erkennen, hat mehr in der langen Gewohnheit und der eingewurzelten Vorstellung von der Wahrheit des vierten Evangeliums, als in bestimmtem Urtheil oder fester Ueberzeugung seinen Grund.

Diese Grundverschiedenheit zwischen dem johanneischen Jesus und dem synoptischen fand Bretschneider vor Allem in den Reden. Die drei ersten Evangelien zeigen uns Jesum als ächten Volkslehrer, der die falschen Richtungen, die unter seinen Landsleuten der wahren Frömmigkeit und Sittlichkeit entgegenstanden, insbesondere den pharisäischen Aeußerlichkeitsgeist, bekämpfte, auf Reinheit der Gesinnung, Streben nach Gottähnlichkeit und allgemeine Menschenliebe drang, und diese Lehren in einer Form vortrug, deren Klarheit und Natürlichkeit, deren Wärme und Mannigfaltigkeit für Menschen aller Klassen verständlich, anziehend und erwecklich sein mußte. Aus diesem praktischen Volkslehrer sei im vierten Evangelium ein spitzfindiger Metaphysiker gemacht; statt um Gottesfurcht und Rechtschaffenheit drehen sich seine Reden fast ausschließlich um die höhere Würde seiner Person, die er nicht in der nationalen Form der jüdischen Messiasidee, sondern im Sinne der von dem Evangelisten in seinem Prolog vorgetragenen alexandrinischen Logoslehre fasse, und seine Ausdrucksweise sei so dunkel und zweideutig, seine Vorträge so frostig, gekünstelt und voll von Wiederholungen, sein ganzes Auftreten so schroff, als hätte er es absichtlich darauf angelegt, die Leute nicht zu gewinnen, sondern von sich zurückzustoßen. Von diesen beiden unvereinbaren Darstellungen Jesu habe die erstere ebenso die innere Wahrscheinlichkeit und die Angemessenheit an die Verhältnisse für sich, wie die andere sich durch die entgegengesetzten Eigenschaften als Erdichtung verrathe." Strauß fügt dieser Schilderung zur Beurtheilung hinzu: „Bretschneider gehörte seiner Bildung und Sinnesart nach der älteren Kantisch-rationalistischen Richtung an, ihm sagte der praktisch-moralische Geist und die klare schlichte Form der drei ersten Evangelien ebenso zu, wie ihm an dem vierten die speculative Ueberschwänglichkeit und das mystische Helldunkel zuwider waren."*)

*) Leben Jesu 1864. S. 90, 91, 93.

Die Grundanschauung, welche Bretschneider in seiner Kritik beherrscht, ist der christologische Gegensatz, welchen er zwischen Synoptikern und viertem Evangelium statuirt. Nach den ersteren sei Jesus zwar ein großer Prophet, vom heiligen Geist gezeugt, mit Wunderkraft ausgestattet und Weissagung, der Urheber des Himmelreichs, aber doch immer nur ein Mensch, nach dem letzteren der incarnirte Logos, der wesentliche Gottessohn.*) Daß dieser sein Gegensatz gegen das vierte Evangelium, d. h. gegen den Christus des vierten Evangeliums kein anderer sei, als der, welcher einst die Ebioniten hinderte, das vierte Evangelium anzuerkennen, sieht Bretschneider selbst und erklärt es offen. Er beruft sich auf Ebioniten oder Nazaräer und ihre der Lehre des Paulus und des vierten Evangeliums widersprechende Christologie.**)

Wir sehen, der Widerspruch des Rationalismus gegen den Kanon der Kirche kann sich nicht auf das vierte Evangelium oder die dritte Stufe des Neuen Testamentes beschränken, er muß auch die zweite Stufe desselben, die Schriften des Apostels Paulus und das im Zusammenhang mit diesem Apostel stehende Lukasevangelium treffen. Der Repräsentant des Rationalismus in dieser Beziehung ist der merkwürdige Unbekannte, der sich nur als „einen sächsischen Theologen" bekannt und daher den Namen

---

*) „Priores commentarii (i. e. evangelia synoptica) Servatorem describunt prophetam maximum, a Spiritu sancto genitum, vi divina ad miracula facienda instructum, divinae veritatis nuntium, rerum futurarum vatem, regni coelestis auctorem. De δόξῃ autem, quam habuerit ante mundum conditum, de divino λόγῳ cum homine conjuncto, de divina majestate in hoc homine conspicua, de divino jubare ex eo tanquam especulo translucente, quae omnia satis exornavit evangelium quartum, ne verbulum quidem habetur. Imo loquitur Jesus ubique ut homo, sed ut homo divino plenus spiritu, cui dignitas et potestas Messiae a Deo sit demandata (ἐδόθη Matth. 28, 18). Evangelium contra quartum primo loco ponit non Jesu hominis ejusque nativitatis historiam, sed historiam divini λόγου ante ejus incarnationem (c. 1, 1—13), describit ejus divinam naturam et vim creatricem, narratque quomodo inde ab initio omnes hujus mundi sapientes docuerit, denique vero in Jesu tanquam homo comparuerit. Hoc dogma instar fundamenti est, cui tota Jesu imago, quae pingitur, innititur. Non homo hic describitur Jesus, sed λόγος homo factus, qui quidem sua natura et sensu proprio sit filius Dei patris, ante mundum cum Deo versatus etc." Probabilia, cap. I, § 8. pag. 37.

**) „Constat inter omnes, reliquias Christianorum Palaestinensium, qui post excidium urbis et rei publicae Judaeorum sub nomine Ebionitarum sive Nazaraeorum innotuerunt, non Pauli et evangelii quarti, sed priorum evangeliorum sententiam de Jesu persona habuisse." l. l. pag. 38.

„des sächsischen Anonymus“ erhalten hat. Seine Schrift heißt: „Die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser und ihr Verhältnis zu einander.“*) Wie der Rationalist Bretschneider in der Bestreitung des vierten Evangeliums der Tübinger Schule vorausging, so darf man jenen unbekannten Rationalisten als den ersten großen Tendenzkritiker bezeichnen, sofern sein Buch den Hauptwerken Baurs vorausging. Aber als Tendenzkritiker steht derselbe in ausgesprochenem Gegensatz zu der pantheistisch-speculativen Richtung der Tübinger Schule; er ist jenes auf dem Standpunkte des Rationalismus. So heißt es bei ihm: „den einzigen ächten Gehalt würde das Leben verloren haben, wenn ihm die selige Gewißheit von einem Vater der Liebe, der nicht als kaltes, todtes Denken Alles durchdringt, sondern als warme lebendige Persönlichkeit die Wage des Lebens in freien Händen hält, entrissen wäre, wenn der Geist der Heiligung, der Demuth, der selbstvergessenen Liebe ihm entwiche ꝛc.“ Noch einmal hebt er seinen Gegensatz zur modernen Philosophie hervor: „auch geschah es (die Untersuchung) nicht aus einem hegelisch- oder sonst speculativ-philosophischen Interesse, sondern einzig zur Förderung der Wahrheit und um der Ehre Christi willen.“ Endlich spricht er in folgenden Worten wohl am umfassendsten aus, was ihm das Christenthum ist: „die großen und seligen Ideen, welche durch Christum und seine zweite Weltschöpfung ins Herz der Menschheit ein- und darin aufgegangen sind, ich meine die vom Reiche Gottes, das alle Gott wahrhaft geweihten Geister in aller Welt umfasse, von der hochheiligen Liebe, als der höchsten allmächtigen Kraft, die väterlich ob allen Geschöpfen als ihren Kindern walte ꝛc., von der Bestimmung unsres Geistes zum Streben nach einer Vollkommenheit, die gleich der Vollkommenheit des Heiligsten, des Allvollkommnen selbst, werden soll ꝛc.“**)

Das rationalistische System ist ihm das allein ächte und ursprüngliche Christenthum, und im Namen desselben tritt er gegen Paulus, eben damit aber, wie er meint, für Christus auf: „Denn eher kann dieser Göttliche (Christus) nicht rein erkannt und seine Wahrheit der Menschheit als ihr theuerstes Heiligthum nicht rein vorgestellt werden, als bis alles durch menschliche Leidenschaft und Schuld der Apostel an sein Evangelium hinzugesetzte Gefälschte entdeckt und von dem heiligen Kerne wieder abgeschält, als bis namentlich Paulus und seine mehrfach getrübte Auffassung von Christo und sein nicht durchaus reiner Sinn im rechten Lichte von

*) Leipzig, 1845. Vgl. S. 304.

**) A. a. O. Vorrede S. IV; S. 436—439.

der Welt erkannt und geziemend gewürdigt worden ist. Er ist der Saulus, der den zweiten David ebenso wie der gleichnamige und aus dem gleichen Stamme entsprossene König Saul den ersten David verfolgt hat; er ist im Evangelio des Lukas der Wolf (*Λύκος*), der in den Stall des Herrn mit unreiner Herrschsucht und gewaltthätiger Leidenschaftlichkeit hereingebrochen ist und so manches darin aus seiner ursprünglichen Gestalt und reinen Schönheit herausgezerrt und nach seinem, nicht des Herrn, Sinne gewendet hat. Ihm, d. h. jeder Entstellung, welche durch ihn der wahren Urlehre des Herrn gegeben worden ist, gilt meine Fehde. Paulinismus ist nicht durchgängig wahres Christenthum. Mögen die, welche in seinem Christenthume das einzig wahre Heil gefunden und daran sich festgeklammert haben, zu seinem Schutze sich erheben. Ich stehe ihnen unverzagt zu Rede. Doch nicht ich, sondern Christus selbst und seine gemißhandelten Zwölfe und die Wahrheit klagen ihn gewaltthätiger Leidenschaftlichkeit und eigenmächtiger Gestaltung des Evangeliums an.“*)

Nun hat es der Verfasser unserer Schrift, wie ihr Titel zeigt, nicht mit den Pauliniſchen Schriften, sondern mit den Evangelien zu thun. Da er aber von glühendem Haß gegen den Paulinismus erfüllt ist, so hat seine Schrift ihren Hauptzweck in der Untersuchung des Lukasevangeliums, welches ihm ganz und gar das Paulusevangelium ist. Freilich darf man nicht erwarten, der Anonymus werde die Idee des Christenthums, die er selbst vertritt, mit der Darstellung irgend eines der vier Evangelien identificiren. Für die Betrachtung aller Evangelien macht er vielmehr den Standpunkt geltend, den man den „tendenzkritischen“ zu nennen pflegt. Es heißt bei ihm: „Die Evangelienschreiber sind keineswegs die einfachen schlichten Fischerseelen, für die man sie bisher mit gutherziger Faselei angesehen und ausgegeben hat. Sie sind sehr feine und zum Theil höchst gewandte und tiefsinnige Geister. Kein einzig Wörtchen in ihren Schriften, auch nicht das unscheinbarste, ist ohne die bewußteste Absicht und einen ganz speziellen Sinn von ihnen gewählt. Sie sind nicht etwa unbefangene und unparteiische Historienschreiber, welche eine möglichst vollständige und durchaus wahrheitgetreue Darstellung des Lebens Jesu auf die Nachwelt zu bringen zur Absicht hatten, sondern sie sind einer urchristlichen Partei angehörige und in deren einseitigem Interesse das Leben Jesu mit absichtsvoller Berechnung anlegende und durchführende und vielfach selbst mit willkürlicher Freiheit wissentlich abändernde Männer.“**) Aber

*) a. a. O. S. 437.

**) a. a. O. S. 28. 29.

unter diesen Tendenzen, aus welchen die Evangelien hervorgingen, ist ihm der Paulinismus in tiefster Seele widerwärtig und so stürzt er sich denn auf das Product dieser Richtung, das Lukasevangelium, um es kritisch zu vernichten. Im Dienste seiner Kritik steht ein hervorragender Scharfsinn, und es ist befremdlich, daß diese Schrift eines Mannes, den auch Baur als „geistreich" bezeichnet und der eine Summe neuer Entdeckungen gemacht hat, nicht in höherem Grade anerkannt worden ist. Der Hauptgrund liegt wohl darin, daß die Zeit „der Tendenz", welche sie fördern will, schon vorüber war. An die Stelle des „sächsischen" Rationalismus war schon der Tübinger Gnosticismus getreten. Zum Theil freilich trug die Schrift für jeden Unbefangenen das Gegengift in sich selbst. Gerade jene Untugenden, die der Anonymus dem Apostel Paulus schuld gibt, charakterisiren ihn selbst. Er ist auch in dem Sinn „Tendenzkritiker", daß an ihm und seiner Kritik alles Tendenz ist. Was bei Baur und anderen Tübingern durch eine gewisse Objectivität verdeckt wird, tritt bei unserm ehrlichen Sachsen scharf ans Licht. Was kann nun aller Scharfsinn leisten, wenn er im Dienst eines ungeheuern Irrthums, einer durch und durch verkehrten Tendenz steht? Nicht gänzlich verloren ist er; vielmehr muß er der Wahrheit dienen. Weil Gott die Wahrheit ist, so ist auch dafür gesorgt, daß Irrthum nicht durch Geist und Scharfsinn zur Wahrheit gemacht werden könne. Doch es gilt hier nur noch, durch einige Beispiele die Kritik des Anonymus zu kennzeichnen. Das dritte Evangelium soll nach ihm im Dienste des Paulinismus ganz und gar feindseliger Weise gegen das erste Evangelium abgefaßt sein, welches selbst als das Evangelium des Petrus oder der Urapostel anzusehen sei. Da muß nun, nach den oben aufgestellten Grundsätzen, jede Einzelheit, jede kleine Abweichung eine versteckte feindselige Absicht in sich schließen. Der Anonymus beginnt mit einer Vergleichung der Berichte der Bergpredigt, wie sie bei Matthäus und Lukas vorliegen. Die Bergpredigt des Matthäus erscheint ächt rationalistisch als „ein umfassender Inbegriff der wesentlichen Lehren Jesu";*) hiegegen muß dann die Antrittspredigt Jesu bei Lukas besonders scharf gerichtet sein. Im Gegensatz zu Matthäus wird daher die lukanische Rede zur „Thal- oder Ebenen-Rede" (Matth. 5, 1; Luk. 6, 17). Unmöglich können sich bei Lukas alle die Seligpreisungen finden, welche Matthäus aufführt. „Es wird in den Seligpreisungen die Sanftmuth nicht selig gepriesen werden von einem Manne, dessen Charakter

*) a. a. O. S. 43.

nichts weniger als Keime der Sanftmuth hat und der nach seinem eigenen Geständnisse leicht Feuer und Flamme wird (vgl. 2 Kor. 11, 29); Röm. 12, 11); die Friedfertigkeit nicht von dem, dessen Lebenselement Kampf und dessen Lieblingszuruf στήκετε und ἀντιστῆτε ist (1 Kor. 16, 13; Gal. 5, 1; Eph. 6, 13 ff.; 1 Thess. 3, 8; 2 Thess. 2, 15; Phil. 4, 1) und der eben in seiner Thalrede einen bittern Angriff auf seine Mitapostel ausführt; ferner, daß der nicht die mit reinen Herzen selig preisen kann, der da weiß, daß in ihm nichts Gutes wohne (Röm. 7, 18); ꝛc.*) Da nach der Auffassung des Anonymus Paulus in seinen Briefen „den Petrus und seine Mitapostel fast nie anders als mit entehrenden Namen nennt: ὑποκριταὶ (Gal. 2, 13), ὑπερλίαν ἀπόστολοι (2 Kor. 11, 5; 12, 11), ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλιοι (2 Kor. 11, 13) ꝛc.", so kann der Verfasser fortfahren: „Machen wir also unser Herz hart und darauf gefaßt, die zwölf Apostel im dritten Evangelium von Jesu selbst nicht besser behandelt und als Pharisäer, Heuchler und Blinde ꝛc. bezeichnet und so den heiligen Mund des Herrn zum Diener paulinischer Leidenschaftlichkeit entheiligt zu sehen. So gerade in der vorliegenden Rede Luk. 6, 20—49."**)

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, erscheint aber auch ganz unnütz, solche Angriffe zurückzuweisen. Die Maßlosigkeit derselben hat sich selbst gerichtet. Was es hier festzustellen gilt, ist vielmehr: Der uralte ebionitische Gegensatz gegen Paulus und seine Schriften (wozu denn auch die lukanischen zu rechnen) ist in unserem Anonymus mit solcher Gluth nach fast 2000 Jahren wieder erwacht, daß man an diesem Beispiel recht deutlich die Unvergänglichkeit jener Gegensätze sehen kann. Wollte nun Jemand behaupten: das sei vorurtheilslose Kritik, der müßte in der That blind sein. Was war denn bei unserem Anonymus früher: seine kritische Entdeckung über die Entstehung des dritten Evangeliums oder ein naturwüchsiger, aus dem ursprünglichsten Lebenselement des Rationalismus mit seiner Selbstgerechtigkeit entspringender Widerwille gegen den Apostel der Glaubensgerechtigkeit? Dieser Widerwille hat ihm dann sein Auge geschärft für jene Entdeckungen. Es ist von Interesse, die Kritik unseres Tendenzkritikers von Seiten Baurs hier anzuschließen. In der Vorrede der großen Schrift Baur's „Paulus" heißt es: „sie trifft auf merkwürdige Weise mit einer anderen kritischen Schrift zusammen, in welcher gleichfalls der

*) a. a. O. S. 47. 48.

**) a a. O. S. 49. 50.

Apostel Paulus eine Hauptrolle spielt, deren Verfasser aber, obgleich er in Ansehung der schon im Urchristenthum anzuerkennenden Gegensätze auf demselben Boden mit mir steht, sich die gerade entgegengesetzte Aufgabe gestellt hat." Baur führt nun die oben citirte Stelle von Paulus als dem Saulus und Wolf an; dann fährt er fort: „die Antwort auf diese neue gegen den Apostel erhobene Anklage ist die vorliegende Schrift, und es treten somit zwei sehr divergirende Ansichten über den großen Heidenapostel zu gleicher Zeit gegen einander auf. Ich kann so manche Voraussetzungen nicht zugeben, von welchen die genannte Schrift ausgeht, kann die so individuell persönlichen Beziehungen nicht sehen, welche hier überall, wie mit dem Auge eines Geisterschers, erblickt werden, kann es überhaupt nicht für die Sache der Kritik halten, wenn sie nicht einen zu subjectiven Charakter annehmen will, solchen Vermuthungen nachzugehen, darin aber bin ich mit dem geistreichen Verfasser ganz einverstanden, daß die Kritik, wenn sie nur ihre Augen schärfen will, in der evangelischen Geschichte noch unendlich viel auffinden kann, woran man bisher noch gar nicht gedacht hat ꝛc."

So redet der Gnostiker über das Werk des Ebioniten. Es wäre passend gewesen, ein Wort zu sagen, wie es komme, daß zwei „geistreiche, und in hohem Grade scharfsinnige Kritiker, die auch „in Ansehung der schon im Urchristenthum anzuerkennenden Gegensätze auf demselben Boden stehen", nun doch in den Resultaten ihrer Kritik auf die unvereinbarsten Widersprüche hinauskommen. Dem einen ist Paulus der Wolf, der in den Stall Christi eingebrochen, das ächte Christenthum gefälscht hat; dem, anderen ist er vielmehr der wahre Stifter des Christenthums, der es aus der judaistischen Beschränktheit der Urapostel in seine allgemeine Bedeutung erhoben hat. Wir können diese Frage kurz beantworten. Der eine Kritiker geht von rationalistischen oder ebionitischen Vorurtheilen aus, karikirt die erste Stufe oder das Matthäusevangelium und bringt so einen furchtbaren Widerspruch zwischen dem Christenthum der ersten und zweiten Stufe zu Stande, um auf Grund desselben Paulus und sein Christenthum mit Abscheu zu verwerfen. Der andere, der von gnostischen Grundanschauungen ausgeht, karikirt den Paulus, um auf ihn gestellt das Christenthum der ersten Stufe, als ein beschränktes, verwerfen zu können.

---

2. Der Stern des Rationalismus war schon untergegangen, als die Schrift des Anonymus erschien. Die Hegel'sche Schule, zum Theil auch die Schleiermacher'sche Richtung hatte seine Herrschaft in der Theologie

bereits eingenommen. Wir wollen uns in dieser Uebersicht, in welcher es nicht auf einzelne Namen, sondern auf das Princip ankommt, auf die Gesammtheit von Männern beschränken, welche vom Standpunkte der Hegel'schen Philosophie aus vornehmlich neutestamentliche Kritik geübt haben, auf die Tübinger Schule und ihr Haupt, Ferdinand Christian Baur.*) Haben wir ein Recht, diesen Mann und seine Schule ohne Weiteres als gnostisch zu bezeichnen? Er selbst hat uns nicht nur sachlich, sondern auch formell das Recht dazu gegeben. In seinem berühmten und bedeutenden Werke über die Geschichte der „Gnosis" läßt er die Gnostiker der alten Kirche ihre Nachfolger in Jakob Böhme, Schleiermacher und Hegel finden. Daß er selbst der Hegel'schen Schule angehöre, hat er nie in Abrede gestellt. Nach seiner dogmengeschichtlichen Anschauung haben sich die objectiven Dogmen des christlichen Alterthums in die Religionsphilosophie der neuen Zeit aufgelöst. Dieses letzte Residuum des Christenthums ist also nach Baur's Anschauung der eigentliche Kern, das Wesen desselben. Das Christenthum ist wesentlich Philosophie, Gnosis. Das ist die spezifisch heidnische Verkehrung des Christenthums, wie der Ebionismus die judaistische.

Mit Nothwendigkeit ergibt sich sogleich die Stellung des Gnostikers zu den Stufen des Kanon. Im Gegensatz zum Rationalismus, der in der Bergpredigt oder dem Inhalt der ersten Stufe das ganze Christenthum erblickte, kann der Gnostiker in den Synoptikern nur die jüdische Hülle des Christenthums sehen. Entweder Jesus selbst oder die Urapostel haben judaisirt; ganz so lehrten die Gnostiker, gegen die Irenäus schreibt; so auch die Tübinger Schule. Das gilt denn vornehmlich vom Matthäusevangelium, weil dem ursprünglichsten Bericht. So trifft insofern der Gnostiker mit dem Ebioniten zusammen, daß ihm das Christenthum der ersten Stufe noch wesentlich Gesetz, Moral, der Jesus der Synoptiker ein großer Moralprediger ist. Während aber der Ebionit von hier aus die folgenden Stufen verwirft, erklärt der Gnostiker, daß das unmöglich das wahre Christenthum sein könne; er findet es in der zweiten und dritten Stufe: als Gnosis, als Philosophie. Für ihn gibt es nur diese den zwei Religionen entsprechenden Gegensätze: Judenthum und Moral, Heidenthum und Philosophie. Ist das Christenthum der ersten Stufe vorwiegend jenes, so das der zweiten und dritten Stufe wesentlich dieses. Paulus und der Verfasser des vierten Evangeliums sind die zwei großen Gnostiker des Neuen Testaments, welche das Christenthum erst zu dem gemacht haben, was es ist, Gnosis. Daß Baur als den Verfasser des

*) Sonst gehört auch in gewissen Beziehungen Schleiermacher hieher. Vgl. S. 369. f.

vierten Evangeliums einen heidenchristlichen Gnostiker aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts aufstellen konnte, wird hiernach ganz begreiflich erscheinen. Vornehmlich muß aber Paulus als Gnostiker dargestellt werden. Charakteristisch erscheint zunächst folgende Stelle: „Eben hierin liegt auch der Grund, warum dem Apostel seine wichtigsten dogmatischen Entwicklungen immer wieder zu einer religionsgeschichtlichen Construction werden, weil man dem Gange der Geschichte nicht folgen kann, ohne daß das Eine als die Voraussetzung des andern betrachtet und das Ganze aus dem immanenten Begriff, welcher das Princip der Bewegung ist, begriffen wird. Die Epoche machenden Perioden der Geschichte, die Gegensätze, in welche sie sich theilt, wenn der Sünde die Gnade, dem Werke verlangenden Gesetz der ohne Werke rechtfertigende Glaube, dem Tod das Leben, dem ersten physischen Adam der zweite pneumatische entgegensteht, sind ebensoviele Momente des sich selbst bewegenden Begriffs. Es ist durchaus der angeborne, zu seiner innersten Natur gehörende Trieb der vernünftigen, denkenden Betrachtung, welcher überall aus den Schriften des Apostels als seine charakteristische Eigenthümlichkeit hervorleuchtet.“*) Hier fehlt nicht viel, so wird Paulus von Baur als ein Hegelianer vor Hegel bezeichnet. Der Apostel wird für „eine ächt dialektische Natur“ erklärt. Worauf es aber sonderlich ankommt, Baur wagt es vom Apostel zu sagen: „über das Thun und den Glauben scheint der Apostel, einigen Andeutungen zufolge, das Wissen als das höchste Element, in welchem die Religion sich bewegt, zu stellen. — 1 Kor. 13, 12. Man kann diese Worte entweder allgemein so nehmen: ich werde sowohl das Subject als das Object der der künftigen Welt angehörenden Erkenntniß sein, in welcher alles hell und durchsichtig ist, oder in Beziehung auf Gott: mein Wissen von Gott wird ein ebenso unmittelbares und absolutes sein, als das Wissen Gottes von mir. In jedem Falle betrachtet der Apostel als die höchste Stufe und Form der Religion, daß sie das unmittelbare Verhältniß des Geistes zum Geist ist: ist das Wissen des Menschen von Gott ebenso absolut, als das Wissen Gottes vom Menschen, so kann es auch nur ein mit sich identisches Wissen sein, die Identität des Subjects und Objects in dem reinen absoluten Wissen.“**) Hier wie auch sonst schiebt Baur dem Apostel die pantheistische Vermischung des Menschen mit der Gottheit unter; so in folgendem: „In dem Inhalt seines christlichen Bewußtseins, als einem wesentlich geistigen, weiß also der Christ sich identisch mit dem Geiste Gottes, weil nur der Geist, der

*) Paulus, der Apostel Jesu Christi. II. Aufl. Bd. 2. S. 301.
**) a. a. O. S. 258.

Geist Gottes, der absolute Geist, das Göttliche, das der Inhalt des christlichen Bewußtseins ist, wissen kann."*) So darf sich denn Baur auch nicht scheuen, als ein vollkommener Gnostiker den Apostel, einen Anfänger in der Gnosis, seiner Unvollkommenheiten zu zeihen; z. B. wenn er den für einen modernen Gnostiker ebenso wie für die alten Gnostiker unerträglichen Satz „daß der Christ ohne Hoffnung der Auferstehung unglückselig sei" als einen Selbstwiderspruch des Apostels nachzuweisen sucht, um die Auferstehung als nichtig hinzustellen: „hat die Liebe ihren Werth in sich selbst, so hat sie ihn auch ohne die Auferstehung, und hat ihn nur um so reiner, je freier sie von allem subjectiven Interesse ist."**)

Hat nun unser moderner Gnostiker den Apostel zum Gesinnungsgenossen gemacht, so wird er auch kritisch mit seinen Schriften ähnlich verfahren, wie einst Marcion mit denselben verfuhr. Mit diesem Mann ist denn Baur zunächst zu vergleichen. Der moderne Gnostiker sagt von jenem: „Es wäre daher endlich an der Zeit, den schon so lange wegen seiner kritischen Willkühr so hart beschuldigten Marcion wieder zu seinem Rechte kommen zu lassen."***) Er sucht das von Marcion verstümmelte Lukasevangelium als das ursprüngliche, im Gegensatz zum kanonischen, aufrecht zu halten;†) eine Behauptung, die dann von der eigenen Schule Baurs hat aufgegeben werden müssen. Vornehmlich aber tritt Baur bezüglich des Paulinischen Kanon Marcion's in die Fußtapfen des Gnostikers. Marcion hatte zehn Pauliniſche Briefe in seinem Kanon; die Pastoralbriefe verwarf er; von jenen zehn Briefen standen bei ihm voran: Galater, zwei Korinther, Römer; es folgten die sogenannten kleinen Paulinen. Baur nun schließt sich dieser Eintheilung derart an, daß er die eusebianische Unterscheidung noch einmal auf sie angewendet wissen will. Hiernach seien unzweifelhaft ächt, also Homologumena jene vier ersten Pauliniſchen Briefe; Antilegomena oder wahrscheinlich unächt die kleinen Paulinen, endlich unzweifelhaft unächt die Pastoralbriefe.

Nun erkennt aber Baur nicht etwa jene vier unzweifelhaft ächten Briefe des Apostels wahrhaft als „Kanon", d. h. als Richtschnur des Glaubens (regula fidei) an. Er thut dies so wenig, wie es Marcion gethan hat. Lukasevangelium und Paulusbriefe verstümmelte Marcion und paßte sie seiner Gnosis an. Baur schafft in ähnlicher Weise das ihm und seiner pantheistischen Gnosis Widerwärtige aus den Briefen weg. So sahen

*) a. a. O. S. 139.

**) a. a. O. S. 253—55.

***) Baur, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien 1847. S. 246.

†) a. a. O. S. 422 ff.

wir oben, wie er den Apostel bezüglich seines Auferstehungsglaubens verbessert; ächt marcionitisch ärgert ihn „wie dem Apostel noch eine jüdische Anschauungsweise anhängt, die seinen Gesichtskreis zu sehr beengt, seinem Blick eine zu einseitige Richtung in die Zukunft gibt ꝛc.“; so tadelt er die Erwartung des Apostels, daß die Parusie Christi schon in der nächsten Zeit erfolgen werde ꝛc., ferner die Gebundenheit an das Alte Testament ꝛc.*)

Mit Marcion übereinstimmend erklärt auch Baur unter den Synoptikern das Lukasevangelium als das für seine Tendenzkritik geeignetste.**) Aber über Marcion hinausschreitend und mehr mit den Valentinianern sich berührend hat er sich das vierte Evangelium zum wesentlichen Object seiner gnostischen Kritik erwählt. Wenn es daher bei Tertullian heißt: Marcion habe sich den Lukas erwählt, quem caederet, so gilt von Baur, daß er diese Operation des Häretikers, nur freilich auf weniger plumpe Weise, mit dem Johannesevangelium vornimmt. Insofern erhebt sich Baur überhaupt über die schroffe Ehrlichkeit Marcions, welcher das Neue Testament mit Ausnahme seines kleinen Kanons verwarf, und weiß wie Valentin und seine Schule den ganzen kirchlichen Kanon durch gnostische Ausdeutung seinem System dienstbar zu machen.***)

Hier darf man nun nicht mißverstehen, daß Baur das Evangelium dem Apostel abspricht. Im Sinne des Gnostikers soll dadurch dem Evangelium nichts entzogen werden; daß es nicht von einem Apostel, sondern von einem Gnostiker verfaßt sei, kann ja dem Evangelium in den Augen eines Gnostikers nicht schaden. Auch für Baur ist und bleibt das vierte Evangelium die Höhe des Neuen Testamentes; es hat als niedere Stufen die Synoptiker und den Paulinismus vor und unter sich.†) Selbst Luthers Wort wagt er sich anzueignen: „Ein Evangelium, das, seit es aus dem Dunkel seines Ursprungs an das Licht getreten, in dem christlichen Bewußtsein aller Jahrhunderte ein so sprechendes Zeugniß seines ächt evangelischen Geistes erhalten hat, kann durch alle Resultate der historischen Kritik in seinem Werth nichts verlieren, es bleibt auch so das einzige zarte rechte Evangelium, das über allen andern steht, und auf eigenthümliche Weise vor ihnen sich auszeichnet; nur das kann die Kritik, ohne sich in einen unauflöslichen Widerspruch mit sich selbst zu verwickeln, nie zugeben, daß es das Werk des Apostels Johannes ist ꝛc.“††) In letzterer Beziehung

*) Paulus, Bd. 2, S. 309.

**) Kritische Untersuchungen S. 393 f.

***) Vgl. oben über Valentin.

†) Kritische Untersuchungen S. 311 ff.

††) a. a. O. S. 386.

überbietet freilich Baur die Valentinianer und andere Gnostiker des zweiten Jahrhunderts weitaus, daß er das Evangelium dem Apostel abspricht und zum Produkt eines Gnostikers und zwar eben jenes zweiten Jahrhunderts macht. Das hat in jener Zeit kein Gnostiker gewagt, obwohl ihnen doch keine Behauptung hätte nützlicher sein können. Noch standen sie dem apostolischen Zeitalter und seiner bestimmten Ueberlieferung zu nahe, als daß einer das hätte wagen können. Im neunzehnten Jahrhundert kann das eher wahrscheinlich gemacht werden. Natürlich stimmt nun Baur wieder mit jenen Gnostikern in der gnostischen Exegese des Evangeliums überein. Jene, die den apostolischen Ursprung noch anerkannten, bedurften dazu der Allegorie und wendeten sie in der rücksichtslosesten Weise an. Aus dem Prolog leiteten sie ihre „Syzygien" ab. Baur weiß auf seine Art aus dem Evangelium den Gnosticismus zu entwickeln. So muß ihm das Wort Joh. 6, „das Fleisch ist nicht nütze" den Doketismus des Verfassers beweisen; ferner sagt er: „Es gibt einige Stellen des Evangeliums, in welchen von einem räthselhaften, plötzlichen Verschwinden Jesu, einem unsichtbar und verborgen Sein auf eine Weise die Rede ist, bei welcher es schwer sein möchte, das Doketische von der Erscheinung Jesu ganz fern zu halten; es sind hauptsächlich die Stellen 7, 10; 8, 59; 10, 39."*)

Ueberhaupt wird die Art des „geistigen" Evangeliums dahin verzerrt, daß es ein gnostisches wird. Der Verfasser habe seine gnostischen Ideen im Gewande der evangelischen Geschichte verkleidet und also einen gnostischen Tendenzroman hergestellt. Wir wollen hier nicht versäumen, die Kritik zu wiederholen, welche Strauß in dieser Beziehung an Baur übt. Er sagt: „Wenn Baur das johanneische Evangelium das geistigste, aber auch ungeschichtlichste aller Evangelien nennt (Theol. Jahrbücher, 1851, S. 306), so erleidet freilich das letztere Prädicat durch das so eben Auseinandergesetzte keine wirkliche Einschränkung. Wenn er aber das erstere näher dahin bestimmt: es sei die Sphäre der reinen Geistigkeit, in welche uns dieses Evangelium versetze (das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, S. 170), so fehlt hieran viel. — Man begreift dieses merkwürdige Evangelium nur dann vollständig, wenn man einsieht, daß es, wie einerseits das geistigste, so andererseits auch wieder das sinnlichste von allen ist."**)

*) a. a. O. S. 232. 233.

**) Strauß, Leben Jesu, 1864. S. 141.

Mit diesem Zugeständniß und Einwurf eines Gnostikers gegen den andern ist, genau genommen, die ganze gnostische Mißdeutung des vierten Evangeliums umgestürzt. Denn diese ganze Mißdeutung ruht auf dem Satze, der Inhalt des Evangeliums seien nur Ideen, Geistiges, welches sich denken und erkennen lasse. Am Sinnlichen, Sarkischen hat aber die Gnosis ihre Schranke. Ist nun das Evangelium ebenso sinnlich als geistig, so kann es unmöglich gnostisch sein. Für den Glauben und die Liebe ist dagegen das Sinnliche und Sarkische keine Schranke. Vielmehr ist der Satz „das Wort ward Fleisch" die Grundlage des Christenglaubens und die Sakramente (Joh. 3, 6.) die nothwendige Ergänzung der Geistesmittheilung durch das Wort („drei sind es, die da zeugen, der Geist und das Wasser und das Blut: 1 Joh. 5, 7, 8). Dies alles nun ist, statt gnostisch zu sein, wider den Gnosticismus aller Zeiten geschrieben.

Aber es gilt hier ja nicht, eine Widerlegung der Baur'schen Mißdeutung unseres Evangeliums zu geben, sondern den Nachweis, daß die grundstürzende Kritik der modernen Zeit ganz analog der Kritik der ersten Jahrhunderte von gleichen Grundanschauungen ausgehend zu gleichen Resultaten führt. Was es aber um die behauptete Vorurtheilslosigkeit der modernen Kritik sei, wird sich aus dieser Uebersicht ergeben haben. Wenn die Ebioniten der alten Zeit, wenn Marcion, Valentin und Basilides vorurtheilslos an das Neue Testament herantraten, dann sind Semler, Bretschneider, der sächsische Anonymus, Baur gleichfalls vorurtheilslos an dasselbe herangetreten. Wie vortrefflich diese Vorurtheilslosigkeit durch die Resultate der Kritik eines Anonymus und eines Baur illustrirt wird, braucht hier nicht näher ausgeführt zu werden.

Wie der Glaube und die Erkenntniß der Wahrheit sich an Gesetze gebunden weiß, so ist es auch der Unglaube und der Irrthum, wenn die letzteren auch in schrankenloser Freiheit sich zu befinden meinen. Wie wer die Sünde thut, der Sünde Knecht wird und seines Weges gebunden und einem nicht gewollten aber gesetzlich bestimmten Endziel zugeführt wird, so auch wer den Weg der Wahrheit verläßt. Welche Irrthumswege mit gebundenem Sinn die ziehen müssen, die dem Sohne, welcher frei macht und der Weg und die Wahrheit und das Leben ist, den Abschied gegeben haben, glaube ich im Vorstehenden aufgezeigt zu haben. Aber es wird auch angezeigt sein, welchen Weg die kirchliche Wissenschaft in Vertheidigung des Wortes der Wahrheit zu gehen habe. Darüber noch ein kurzes Wort.

3. Es ist nicht die Aufgabe der wahren kirchlichen Wissenschaft, jede einzelne Schrift unter den Antilegomenen des Neuen Testamentes um jeden Preis kritisch zu retten. Was es gilt, das ist, mehr als bisher in den Organismus des neutestamentlichen Schriftthums sich versenken und nicht sowohl eine Rettung des Einzelnen als des Ganzen zu vollbringen. Denn wenn irgendwo der Grundsatz des Aristoteles Geltung hat, so hier: daß bei allen organischen Gebilden das Ganze früher da ist, als die Theile, wie der Pflanzenkeim zeigt. Ueber unsere vorhandenen sogenannten Einleitungen in das Neue Testament müssen wir hinaus. Denn diese Bücher geben nur Notizen über die Theile, lassen aber nicht die Genesis des Ganzen erkennen. Vom häretischen Standpunkt aus hat eine Construction des gesammten Neuen Testaments nur Ferdinand Christian Baur versucht. Sie konnte auf Grund seiner gnostischen Prämissen nur eine Destruction des Ganzen sein. Die Kirche und die kirchliche Wissenschaft allein ist im Stande die rechte Erkenntniß des Wachsthums ihres kanonischen Schriftthums zu geben. Denn da allein die gläubige Wissenschaft den Geist Gottes hat, welcher der Urheber des neutestamentlichen Schriftthums ist, so kann auch sie allein den Ursprung und die Gesetze des Wachsthums aufzeigen. Aber eben um ein Gewächs handelt es sich und dessen Entwicklung durch gesetzmäßig bestimmte Stufen hindurch, nicht um ein Konglomerat nur zeitlich und örtlich verbundener Schriften. Auf diese organische Betrachtung des neutestamentlichen Schriftthums führt schon das rechte Verständniß der ältesten Geschichte des Kanons. Der Kanon ist weder so gewachsen, daß jede Schrift auf sich selbst gestellt gewesen wäre, noch ist er so gesammelt worden, vielmehr hat er sich gruppen- oder systemweise entwickelt und ist demgemäß gesammelt worden. Allerdings entspricht die Sammlung nicht in Allem der Entstehung; wäre dies der Fall, so müßten wir statt zwei Theile, Evangelien und Apostelschriften, vielmehr drei haben. Dennoch weist auch die Sammlung mit ihrem Evangelienkanon, ihrem Pauluskanon, endlich einem Kanon der katholischen Briefe auf die organische Gestaltung hin. Vornehmlich aber wissen wir uns in dieser Auffassung eins mit den Grundanschauungen Luthers und der lutherischen Kirche. Auch in dieser Beziehung beweist sich die letztere als die Kirche der Mitte. Sie weiß in ihrem Verhältniß zum Kanon Gebundenheit und Freiheit der Kritik zu vereinigen. Indem sie die Schrift der Ueberlieferung überordnet, tilgt sie doch die letztere nicht aus, sondern vermittelt sich durch dieselbe das tiefere Verständniß jener. Endlich zeigt gerade Luther jenes lebendige und freie Verhältniß zur Schrift, in welchem diese als ein gegliedertes Ganze sich be-

weist. Die damit verbundene Freiheit der Kritik wollen wir uns daher auch nicht verkümmern lassen. Es könnte ja geschehen, daß die gläubige und organische Kritik dahin führte, daß die Schrift als Ganzes einen Theil, den man bisher zu ihr gerechnet hatte, von sich ausstieße. Dadurch würde sich der Organismus der Schrift nicht verneinen, sondern bejahen, wie der Leib des Menschen einen Splitter aus seinem Fleisch hinauszuthun trachtet, wodurch er nicht verliert, sondern gewinnt. In solchem Sinn hat Luther gegen den Jakobusbrief geeifert, was mancher bornirte Orthodoxe freilich nicht begreifen kann. In solchem Sinne ist überhaupt die Thatsache aufzufassen, daß doch einmal der Kanon seine Antilegomena hat, was mancher schriftgläubige Theologe wiederum nicht begreifen kann. Hier ist nun außer Frage, daß die Acten des Processes über den Jakobusbrief und andere Antilegomena noch nicht geschlossen sind. Aber es gilt das Princip anzuerkennen.

Indem endlich die gläubige Theologie ehrlich und ernst den großen Kampf der Kritik fortführt, darf sie von dieser organischen Auffassung des Neuen Testaments aus in guter Zuversicht auf Ende und Ziel dieses Kampfes ausblicken. Wieder wie im Anfang der Kirche streitet sie mit der häretischen Kritik; wenn nun auch die Waffen und Formen des Kampfes moderner Art sind, die Geistesmächte sind dieselben. Hat die Kirche des Anfangs gesiegt, wie vielmehr die Kirche unserer Zeit, die solche Erkenntniß hat!

Aber nicht bloß den Kanon noch einmal sammeln und den gesammelten vertheidigen gilt es, sondern eine tiefere Erkenntniß desselben und seines ganzen Inhaltes gewinnen. In dieser neuen Erkenntniß soll unsre Kirche die Kräfte sammeln, die sie für die neue große Aera kirchlicher Entwickelung bedarf, welche sich ebenso an unsere Zeit anschließen wird, wie von jener ältesten Zeit auf Grund der Kanonbildung große kirchengeschichtliche Bildungen ausgingen.

BS2364 .G77 v.1
Entwickelungsgeschichte des
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00057 2869